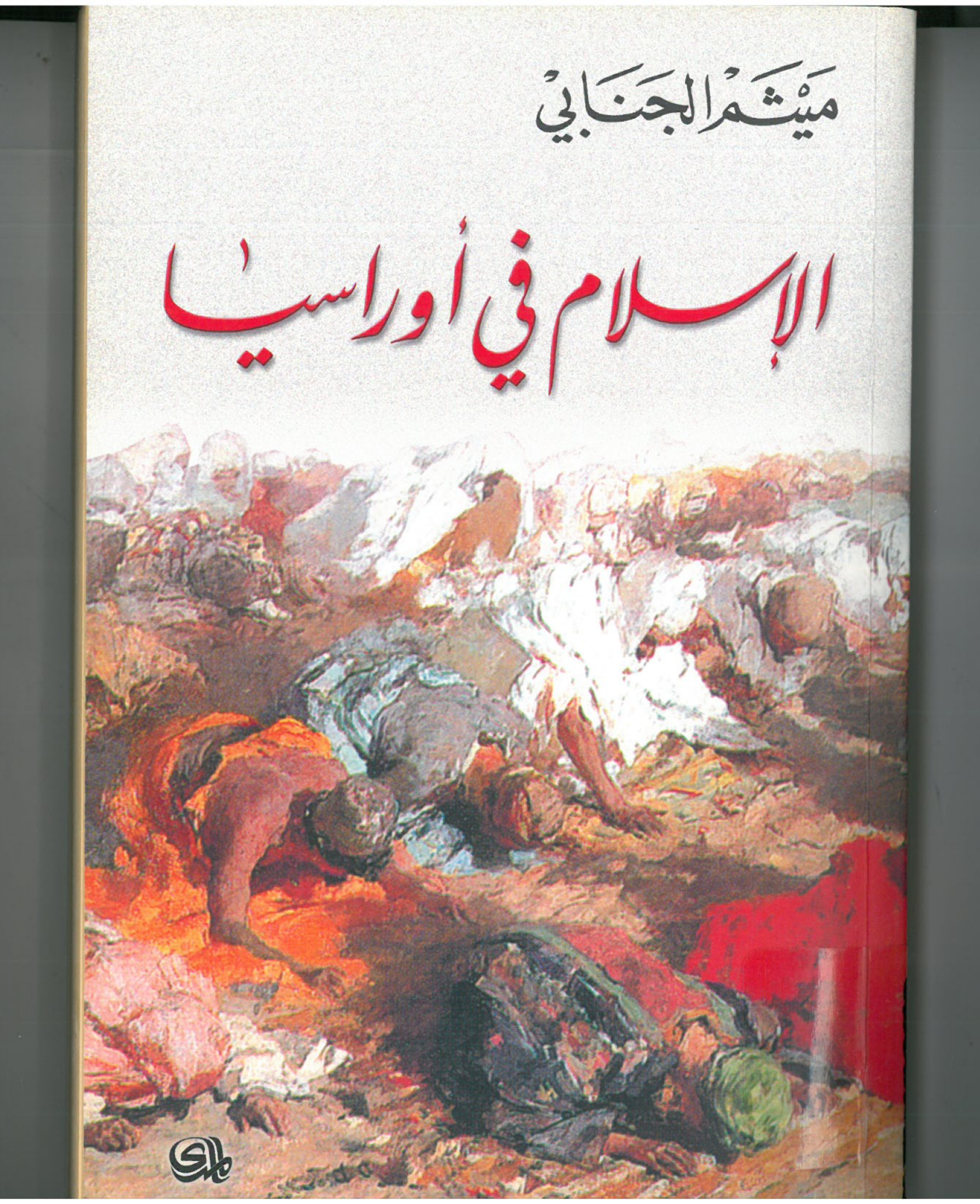
ميثم الجنابي

الإسلام في أوراسيا



ميثم الجنابي

الإسلام في أوراسيا





Author:Maytham Al-Janabi
Title :The Islam in Eurasia
Al- Mada P.C.
First Edition :year 2003

اسم المـؤلـف : ميثم الجنابي
عنوان الكتـاب : الإسلام في أوراسيا
النـاشـــر : المدى
الطبـعـة الاولى : سنة ٢٠٠٣

دار المدى للثقافة والنشر

سورية - دمشق ص. ب.: ٨٢٧٢ او٧٣٦٦ -تلفون: ٢٣٢٢٢٧٥ -٢٣٢٢٢٧٦-فاكس: ٢٣٢٢٢٨٩

Al Mada Publishing Company F.K.A. - Damascus - Syria
P.O.Box . : 8272 or 7366 .-Tel: 2322275 - 2322276 , Fax: 2322289
E-mail:al-madahouse@net.sy

بيروت-الحمراء-شارع ليون -بناية منصور-الطابق الأول - تلفاكس: ٧٥٢٦١٦-٧٥٢٦١٧
E-mail:al-madahouse@idm.net.lb



المقدمة

يتناول هذا البحث ظاهرة الاندفاع الجديد للإسلام في أوراسيا واتجاه تطورها، كما يهدف إلى كشف ماهية "الإسلام السياسي" فيها، وواقع وآفاق تطوره ومن ثم كيفية التعامل معه في ضوء العلاقة العربية - الروسية في مختلف مستوياتها (السياسية والثقافية والدينية)، وفي ضوء العلاقة العربية بدول آسيا الوسطى (كازاخستان واوزبكستان وتركمنستان وقرغيزيا وطاجكستان). إذ ليس المقصود بأوراسيا هنا سوى روسيا ودول آسيا الوسطى الإسلامية، التي بدأ ظهورها بعد انحلال الاتحاد السوفيتي كما لو أنه فسيفساء يصعب رصفها في مكونات مستقلة. وهو تعقيد حدده في آن واحد تاريخها الخاص وكيفية ومستوى خضوعها للسيطرة الروسية وإعادة تركيبها اللاحق في الجمهوريات السوفيتية ومركزيتها الروسية ثم استقلالها المعاصر في وسط مجهول الآفاق. أي أن "ظهورها المفاجئ" على الساحة الدولية يكشف عن ضعفها وقوتها، وذلك بسبب احتوائها على إمكانات تاريخية متنوعة ومن ثم قدرتها على المساهمة في إعادة ترتيب الأوضاع الآسيوية والعالمية مستقبلا. إضافة إلى ما فيها من إمكانات جوهرية في توسيع مدى "العالم الإسلامي" وتعميق ما يحتمل فيه الآن من اتجاهات مستقبلية.

كل ذلك يحدد ضرورة وأهمية دراسة ظاهرة "الإسلام السياسي" في روسيا وآسيا الوسطى، بوصفها المنطقة التي ظلت لقرون عديدة معزولة جغرافيا وسياسيا وثقافيا عن عالم الإسلام، مما جعل من تاريخها السياسي "قمراً" دائراً في فلك التاريخ الروسي، بحيث أفقدها أغلب عناصر الأصالة الخاصة. أما تحرر جمهوريات آسيا الوسطى من السيطرة الروسية المباشرة، فقد وضعها أمام خيارات عديدة استثارت بدورها فاعلية الإسلام، باعتباره المكون الجوهري لوجودها التاريخي والثقافي. وهو مكون سوف يتزايد أثره ومحتواه وفاعليته مع كل خطوة جدية تخطوها دول آسيا الوسطى الإسلامية في اتجاه ترسيخ استقلالها الحقيقي. مما يقرّب بالضرورة رجوعها التدريجي للحضارة الإسلامية والمشاركة الفعالة في ترسيخ أسس الحضارة الإسلامية المستقبلية.

من الصعب تصور التاريخ الإسلامي من حيث إنجازاته الثقافية الكبرى دون تاريخ آسيا الوسطى. فهي "المنطقة الأخيرة" للعالم الإسلامي التي لم تنهمك إلى الآن بصورة جدية ومستقلة في رفد الكيان الإسلامي العالمي بقواها الذاتية المبدعة على غرار ما فعلته حواضرها الكبرى في الماضي. بهذا المعنى يمكن النظر إلى "الإسلام السياسي" فيها باعتباره إحدى القوى الفاعلة على تثوير الرصيد التاريخي الهائل للمنطقة والعاملة على دمجه في نسيج الوعي الاجتماعي والسياسي والروحي لشعوب آسيا الوسطى الإسلامية.

إن دراسة هذه الظاهرة لها أبعاد ثقافية وجيوسياسية، لأنها المنطقة الإسلامية الأخيرة التي تتوقف على كيفية اندماجها في عالم الإسلام، آفاق الوحدة الثقافية والسياسية المفقودة منذ قرون بين شعوبه ودوله.

وقد وضعت هذه الأبعاد في صلب البحث من خلال دراسة سلسلة العلاقة التاريخية والواقعية بين صيرورة الدولة في آسيا الوسطى وخصوصية نخبها السياسية وأيديولوجياتها وأثر ذلك على مسألة البدائل الثقافية السياسية، التي يشكل الموروث الإسلامي القوة الكبرى الكامنة فيها بالنسبة لمصير هذه المنطقة الإسلامية في القرن الحالي.

ميثم الجنابي

مدخل عام

مدخل عام

"الظاهرة الإسلامية"

بين الاجتهاد النظري ومرجعيات الثقافة

إن إشكالية الإسلام والسياسة هي أولاً وقبل كل شيء إشكالية الرؤية الأوربية، التي انعكست فيها حصيلة التصورات التاريخية المتراكمة في مجرى تجارب شعوب القارة عن علاقة الدين بالدنيا. فقد تحول فصل الدين عن الدنيا، والكنيسة عن الدولة إلى إحدى المرجعيات السياسية والثقافية في الوعي الأوربي. وعليها جرى بناء صرح القومية والمجتمع المدني والديمقراطيات الرأسمالية. ومن هذه المرجعية وعليها أيضا بنيت كليشات الرؤية الأيديولوجية عما لا يتشابه أو يتطابق معها في تجارب الآخرين.

وقد جرى غرس إشكالية الدين والسياسة الأوربية بطرق شتى ومستويات عديدة في الوعي السياسي للعالم الإسلامي المعاصر. مما ساهم في إضعاف هويته الثقافية وكياناته القومية والاجتماعية.

وتجدر الإشارة إلى أن لهذا الغرس مقدماته الواقعية في تاريخ العالم الإسلامي نفسه أيضا. ففي العالم العربي جرى بعد سقوط الخلافة العربية وتهشم كيانه الثقافي بسبب السيطرة التركية، وفي تركستان (جمهوريات آسيا الوسطى الإسلامية) بعد خضوعها للسيطرة الروسية، وفي روسيا بعد

ضم شعوب حوض الفولغا وشمال القوقاز إلى الدولة الروسية. وهي نتيجة تراكمت مقدماتها مع مجرى انحلال الدول الإسلامية وعدم قدرة الثقافة الإسلامية حينذاك على تقديم إجابات تتمثل تجارب الأسلاف العلمية والعملية و تستجيب لتحديات الزمن وضروراته.

وحالما أخذت ظاهرة التحدي تبرز إلى الوجود، بعد أن تحسس العالم الإسلامي للمرة الأولى انهياره شبه التام أمام الغزو الأوربي، بدأت تطفو إلى سطح وجوده الاجتماعي والسياسي ردود الفعل المتنوعة، التي جرى تصويرها بعبارات التحدي واليقظة والنهضة والانبعاث والثورة وغيرها. وهي أوصاف تعكس لحد ما جوانب الظاهرة الإسلامية لا حقيقتها.

ويمكن القول، إن أغلب التفسيرات الأوربية بهذا الصدد حاولت تحسس ورؤية الخلل في علاقة الإسلام بالسياسة. وهي تفسيرات تبني تأملاتها على منهجيات فلسفية وتاريخية وثقافية عن آفاق العلاقة الممكنة بين الإسلام والسياسة في مواجهة وتحدي الغرب.

وبهذا المنحى سارت أغلب الاجتهادات في العالم العربي والإسلامي المعاصر في محاولاتها تفسير ظاهرة الصحوة الإسلامية الجديدة. فالتفسيرات الاقتصادية حاولت البرهنة على أن الأسباب الأساسية القائمة وراء صعود "الإسلام السياسي" ترتبط إما بأزمة التطور الرأسمالي في العالم الإسلامي و بسبب فشل التنمية على النمط الغربي، وبسبب ضعف الطبقات والفئات الاجتماعية الحاكمة وطبيعة صيرورتها التاريخية المرتبطة بالغرب الكولونيالي. ومن ثم عجزها البنيوي في تطوير الاقتصاد والعلم بالطريقة التي تحفظ للدولة والأمة استقلالهما الناجز. أما التفسيرات الفكرية -

السياسية، فإنها عادة ما تربط ظهور "الإسلام السياسي" بأسباب منها هزيمة الفكرة القومية على الصعيد الوحدوي والنظام الاجتماعي العادل والديمقراطية السياسية والأمن القومي، أو لعجز الأيديولوجيات الأخرى من ليبرالية واشتراكية وشيوعية وغيرها عن تحقيق بدائلها الاجتماعية - السياسية والثقافية. أما التفسيرات الثقافية - الروحية فتتمحور حول البرهنة على فشل أسلوب التحديث والعصرنة الغربي بسبب افتقاده إلى مقومات الأصالة الذاتية.

تعاني أغلب هذه التفسيرات والاجتهادات من نقص جوهري يقوم في ما يمكن دعوته بمشاطرة نفسية البحث عن الخلل والآفاق من خلال بناء عناصر التحدي. إلا أن الخلاف بينهم يقوم في أن التفسيرات الأوربية تبني عناصر البحث عن الخلل والتكهن حول الآفاق من خلال فكرة تحدي الغرب، بينما تبني الاجتهادات العربية والإسلامية تصوراتها وبحوثها عن البدائل من خلال تحدي النفس.

أما الرؤية التقليدية (العربية والإسلامية)، فانها "تتعالى" على جدل البحث عن العلل، وتقرر وجود الأشياء كدليل بحد ذاته. من هنا سيادة الدعوى القائلة بان الإسلام بحد ذاته سياسة، أو أن الدين والدنيا لا انفكاك لهما في الإسلام، أو أن الدين والسلطان في الإسلام توأمان. وهي دعاوى لها معناها في الماضي ، وإشكاليتها في الحاضر.

حقيقة إنّ هذا التأسيس هو الإشكالية الأعقد من الناحية النظرية والعملية، لأنه يفترض في آن واحد البقاء في حيز الانتماء الثقافي لعالم الإسلام وتقاليده المتنوعة، ومجاراة العالم المعاصر في إبداعات العقل والوجدان.

وسوف تؤسس الشعوب الإسلامية، دون شك، لهذه العلاقة كل بما هو ميسر له. وسوف يصل الجميع إلى إدراك المبادئ الكبرى التي بلورها الإسلام في رؤيته التوحيدية للإنسان والمجتمع والطبيعة بعد تمثّلها النوعي الجديد. وهو أمر يصعب بلوغه دون إدراك الحاجة التاريخية لهذا التمّثل بمعايير الانتماء الثقافي للتاريخ الذاتي(الإسلامي). حينئذ تتحول علاقة الإسلام بالسياسة إلى إشكالية يصبح تأسيسها النظري وتحقيقها العملي جزءاً من المرجعيات الثقافية للوجود والوعي الاجتماعي والقومي والإسلامي.

ولا يشذ تاريخ الإسلام في روسيا عن هذه "القانونية". فإذا كان الإسلام في روسيا "غائبا" عن الحياة الاجتماعية والقومية والإسلامية في روسيا وخارجها، فلأن الشعوب المعتنقة إياه لم تتوصل، بفعل أسباب سوف أتطرق إليها في الفصول اللاحقة، إلى إدراك هذه الحاجة التاريخية بمعايير انتمائها الثقافي الخاص. وحالما تحسست للمرة الأولى بعد انهيار القيصرية وللمرة الثانية بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، إمكانية وجودها القومي والسياسي المستقل، فان شعور الانتماء الثقافي دفعها بالضرورة إلى تلمس خيوط الارتباط التاريخي بالإرث الإسلامي لأنه إرثها الروحي الكبير. عندها أخذت تنمو عناصر الوعي السياسي لهذا الانتماء ومن ثم بروز الإدراك الأولي لمستويات الواقع والممكن والواجب لعلاقة الإسلام بالسياسة، أي بين الإرث التاريخي الروحي ومتطلبات الواقع المعاصر. فالعلاقة هنا هي ليست فرضية أو تجريبية قابلة للأخذ والرد، بل حاجة تبرز بالضرورة في مجرى تكامل وعي الذات الاجتماعي والقومي. ولا يمكن لتكامل كهذا أن يحدث دون وعي

تاريخي مناسب. والإسلام هو مكون جوهري لهذا الوعي. وسوف يعاني كل شعب إسلامي بطريقته الخاصة عقبات الطريق لأجل بلوغ الصيغة المعقولة والفعالة لعلاقة الإسلام بالسياسة. وتجربة الإسلام في روسيا رصيد لم يكتشف بعد، يمكن توظيفه بما يخدم الكل الإسلامي والعالمي استناداً إلى الأبعاد الإنسانية والحكمة الخالدة في التراث الإسلامي.

وهنا يجدر القول، إن الظاهرة الإسلامية ليست فرضية أيديولوجية مجردة، كما أنها ليست مجرد "تسييس" للإسلام. فالجدل الدائر حول ما يسمى "بتسييس" الإسلام هو من بقايا التحزب الأيديولوجي النابع من انعدام أو ضعف إدراكه للحقيقة القائلة بان "الظاهرة الإسلامية" هي أولاً وقبل كل شئ الإشكالية الثقافية السياسية الأعقد والأكبر للعالم الإسلامي. من هنا تنوعها وخصوصيتها، والتي ينبغي البحث عنها في كيفية الانقطاع الذي حدث تاريخيا بين المرجعيات الثقافية والواقع المعاصر للإسلام في هذه المنطقة أو تلك. ومن هنا عالمية الظاهرة الإسلامية، باعتبارها بحثاً عن المرجعيات الثقافية الذاتية.

ويمكننا القول، إن العالم المعاصر يحتوي على ظاهرتين عالميتين فقط من حيث سعة انتشارهما وتأثيرهما الروحي، ألا وهما الظاهرة الغربية والظاهرة الإسلامية. وهو أحد الأسباب الجوهرية للصراع الخفي والعلني، المباشر وغير المباشر بينهما. وهو صراع حدده بالأساس تكامل البنية العقائدية واختلاف رؤيتهما العملية للوجود الإنساني وغاياته. أي أن لكل منهما عقائد متنوعة ولكنها تنتمي في الوقت نفسه إلى مرجعيات ثقافية خاصة، مما حدد بدوره خصوصية رؤيتهما لمعضلات ومشاكل الوجود الطبيعي للمجتمع في مختلف مستوياته وميادينه، ومعضلات الوجود الماوراطبيعي.

وإذا كان زمام المبادرة التاريخية في مجرى القرون الخمسة الأخيرة يعود للظاهرة الغربية (الأوربية)، فان مركزيتها العالمية أخذت بالانحلال مع انحلال إمبراطورياتها (النمساوية والإنجليزية والفرنسية والروسية) في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وأخذت بالضعف والتراخي اكثر فاكثر مع هيمنة القطبية السوفيتية – الأمريكية. أما الهيمنة الأمريكية الحالية، فهي صيغة فجة للإمبراطوريات القديمة. إنها عرضة للزوال السريع بسبب ضعف أسسها الروحية. كل ذلك يشير إلى اضمحلال الهيمنة الغربية في مركزيتها الأوربية وصيغتها الأمريكية المعاصرة. وهو واقع يشير أيضا إلى أن القرن الحادي والعشرين هو قرن المواجهات الثقافية (الحضارية).

فالتاريخ الحقيقي، الثابت والراسخ في الوجود والوعي الاجتماعيين للأمم هو تاريخ الثقافة. ومن ثم فان الثقافة هي القوة الوحيدة القادرة على الاستمرار والفعل في ضمائر الأمم وعقولها. أما الهيمنة الثقافية للغرب الأوربي في مجرى القرنين التاسع عشر والعشرين فقد أخذت في الزوال والاندثار إلى غير رجعة، بعد أن استثارت في عالم الإسلام الظاهرة الإسلامية نفسها من سباتها الطويل تحت عروش الاستبداد. من هنا، فإن صعود الظاهرة الإسلامية نفسها لم يكن رد فعل على الهيمنة الأوربية (المادية والمعنوية)، بقدر ما كان رد فعل على الذات.

فالثقافة الإسلامية التي شارك في بناء أسسها وإرساء دعائمها المادية والروحية تاريخ حضاري عريق لأمم عريقة في حضاراتها، غير قابلة للاندثار والتلاشي. إذ أن تاريخها الحقيقي والثابت والراسخ في كيانات الأمة الإسلامية وشعوبها وأقوامها، يقوم في قدرته الدائمة

على الاستبطان والتجدد. بمعنى قدرة الثقافة الإسلامية على صهر حصيلة التجارب الثقافية للآخرين وتجديدها بمعايير رؤيتها الخاصة. وهي قدرة حددتها المبادئ الجوهرية الكبرى والمرجعيات الروحية المتسامية للثقافة الإسلامية نفسها.

غير أن المبادئ الكبرى للثقافة أياً كانت عرضة للتغير وللتجدد وللتطور وللانتكاس، أي لكل الاحتمالات الممكنة. إذ الاحتمالات القائمة هي لبّ الصراع داخل الثقافة نفسها. من هنا فان الاجتهادات المتنوعة داخل الإسلام والعالم الإسلامي لتأسيس الهوية هي جزء من المباحث الذاتية للثقافة وجزء من تعميق ما أسميته بالمركزية الثقافية. والمركزية الثقافية شأن كل مركزية هي نتاج تركيز دائم للقوى الروحية والمادية في إدراك قيمة ومعنى التوحيد الاجتماعي والروحي على أسس معقولة للحاضر ومقبولة في استجابتها لتجارب الماضي. وفيما لو تجاوزنا الآن تاريخ الظاهرة القديم وخصوصيتها في مراحل ازدهار الدولة السياسية – الثقافية (الخلافة)، فان آليتها الفعالة المعاصرة بدأت مع صعود الحركة الإصلاحية الإسلامية. فقد تمثّلت الإصلاحية الإسلامية تقاليد الدفاع عن النفس وتأسيس الهوية الشرقية في مواجهة الغرب الأوربي الكولونيالي. فقد كان الشرق في مواجهته الأولى للغرب في نزوعه العملي الموحد وأيديولوجيته الكولونيالية الموحدة، ذرات متناثرة. أي انه كان يفتقد للمركزية الذاتية. إلا أن المواجهة اللاحقة بدأت تراكم في عقول وضمائر الأمم الشرقية ليس فقط إدراك الغرب الأوربي، بل والنفس أيضا. وهو إدراك بلوره وحدده ليس التطور التلقائي الثقافي للشرق، بل آلية المواجهة والتحدي والصراع مع الغرب.

فقد اضطر الشرق منذ اللحظات الأولى للصراع إلى أن يواجه غزواً "متمدنا"، وأن يتحسس روح الفضيحة القائمة فيه. فقد كشف التوسع الخارجي للمدنية الأوربية عن زيف مبادئها الكبرى المعلنة. إذ تجسدت مبادئ الإخاء والمساواة والحرية والديمقراطية والحق في الإذلال والظلم والجور والاستبداد والعبودية للآخرين. وكشف تاريخها اللاحق عن أن نموذجها المتمدن ما هو إلا أنانية قومية. وبفعل اشتراك شعوب القارة الأوربية وأممها بهذه الصفات، فانه أدى إلى تعميق وترسيخ "مركزيتها الغربية"(الأوربية). مما ضاعف من تجذر مواجهتها للشرق، وأجبرت الشرق بتنوع قواه القومية والثقافية والدينية على البحث عن "شرقيته" في بادئ الأمر لمواجهة "غربية" الغرب، وفيما بعد تجزؤ هذه "الشرقية" إلى شرقيات متنوعة، حصلت في عالم الإسلام على صيغتها الأولى بظهور مفهوم "الشرق المسلم" وتعّمقه اللاحق في تيارات متنوعة أدت بمجموعها الى صيرورة المركزية الإسلامية.

واتخذت هذه المركزية الإسلامية في مجرى تطور العالم الإسلامي صيغا وأبعاداً سياسية متنوعة ومختلفة، عبّرت بمجموعها عن حوافز المواجهة والتحدي واستثارة الإرادة. أي كل ما كشف سياسيا وثقافيا عن نزوع الإسلام للتعبير عن المصالح الجوهرية للعالم الإسلامي من خلال تحوله إلى "مشكاة" المواجهة الثقافية مع الغرب(الأوربي) آنذاك. وهو تحول تعمق في مجرى القرن العشرين رغم التحولات العاصفة فيه. مما يكشف عن تجذره الراسخ في صيرورة ما أسميته بالمركزية الإسلامية في الوعي الاجتماعي والسياسي والثقافي لدول العالم الإسلامي.

ويجدر القول إلى أن المركزية الإسلامية لا تشبه في شيء المركزية الأوربية، لا من حيث مكوناتها ولا من حيث مبادئها الكبرى ولا من حيث غاياتها العملية. فقد سعت المركزية الإسلامية، من الناحية التاريخية، إلى وضع أسس الرؤية النقدية تجاه التجربة الأوربية وتطبيقاتها السياسية والاجتماعية والأخلاقية في العالم الإسلامي. أي أنها أرست بصورة تدريجية معالم الوحدة الضرورية بين الوعي السياسي والاجتماعي المعاصر وبين تاريخ الأمم الإسلامية. أنها حاولت استعادة اللحمة المنفرطة على أثر الغزو الكولونيالي، بين التاريخ والوعي، بين الرؤية الواقعية ومرجعيات الثقافة الخاصة، بين البدائل ومصادر الوعي التاريخي والثقافي. ومن ثم إعادة ترتيب الأحجار الضرورية لبناء صرح التلقائية الفكرية في العلم والعمل.

وقد كان من الصعب بالنسبة لهذه التلقائية ألا تتخذ في بادئ الأمر توجهاً سياسياً - دينياً صرفاً، لأنها لم تتحدد بآلية النظام الثقافي المستقل. فهي لا تشبه بشيء آلية الإبداع الثقافي الإسلامي في عصور الخلافة المزدهرة، رغم الاستقلال النسبي للعالم الإسلامي، بما في ذلك في أواخر مرحلة الدولة العثمانية. فقد افتقد العالم الإسلامي بعد سقوط مراكزه الثقافية الكبرى(دمشق وبغداد وقرطبة والقاهرة) أعصاب حياته النشطة. وتحولت الدولة إلى ميدان الفروسية العضلية. فالسلطنة العثمانية إسلامية المظهر استبدادية المحتوى. مما أفسد عليها وفيها كل من الدولة والثقافة على السواء. لهذا أصبح تاريخها زمناً فارغاً. إذ لا تحتوي القرون العديدة للسيطرة العثمانية على مصادر روحية للوعي الاجتماعي والثقافي الإسلامي المعاصر. أما الشيء الوحيد الذي

استطاعت الحفاظ عليه، فهو استقلالية نسبية هشة خاملة. ومع ذلك ساهمت هذه الاستقلالية في بلورة تيارات إسلامية تراوحت بين التقليد الجامد والثورية الإنسانية. بمعنى احتوائها على أطياف سياسية متنوعة. وبغض النظر عن تنوع هذه التيارات، فإنها كانت لحد ما نتاجا للتأثير السياسي الأوربي. إلا أن موضوعاتها تمحورت في الوقت نفسه حول إشكاليات العالم الإسلامي.

فقد عانت الحركة الأولى للتلقائية الثقافية الإسلامية من انفصام حاد عن مصادر وعيها التاريخي، ومن ضغط الثقافة الأوربية. مما كان يعرّضها على الدوام لعواصف التغيرات المفاجئة والطارئة. لهذا سرعان ما انحلّ التراكم الفكري والروحي والاجتماعي في أواخر الدولة العثمانية، الذي ساهم في بلورة تيارات سياسية وفكرية جديدة ونشطة، مع سقوط السلطنة وتجزئة العالم الإسلامي بشكل عام والعربي بشكل خاص. ورافق ذلك شرذمة القوى الاجتماعية والفكرية والسياسية. وكسر هذا التحول المفاجئ والطارئ تقاليد الرؤية المتراكمة في غضون قرن من الزمن. مما أضطر الوعي الاجتماعي إلى أن يقع من جديد في نفس آلية ما أسميته بالحركة الأولى للتلقائية الثقافية الإسلامية، ولكن ضمن شروط جديدة تجسدت بسيادة الرؤية الدنيوية(العلمانية) وحركاتها السياسية (من ليبرالية وقومية واشتراكية وشيوعية وغيرها). وتعرض هذا التراكم بدوره في مرحلة النضال من أجل الاستقلال الوطني وما تبعها من الانقلابات العسكرية وصعود الدكتاتوريات الحزبية والفردية والعائلية والقبلية إلى كسر وهدم جديدين.

كشف هذا الانقطاع عن وجود هوة عميقة بين التاريخ الإسلامي والواقع المعاصر، وكشفت في الوقت نفسه عن غياب الرؤية العقلانية والثقافية، وبالأخص عند الحركات السياسية، تجاه الإشكاليات الواقعية الكبرى. غير أن هذا الانقطاع المفاجئ أدى أيضا إلى تعميق وترسيخ التوجه العام القائل بضرورة التأسيس الذاتي(الثقافي) للرؤية التاريخية تجاه الماضي والحاضر والمستقبل، باعتباره إحدى المرجعيات الفكرية الكبرى. وهو الأمر الذي حدد إدراك أهمية لأهمية البديل الثقافي - السياسي. بمعنى تنامي براعم الرؤية التاريخية والسياسية عن ضرورة التحّصن الثقافي، وما يترتب عليه من استقلالية حضارية في العالم المعاصر. وهو أمر جعل من التفعيل السياسي للإسلام جزءً من البحث عن البديل الشامل في حوار الحضارات وصراعاتها في العالم المعاصر.

فالحضارات القديمة، على سبيل المثال، لم تتحصن فيما بينها بالطريقة المميزة للوعي الاجتماعي والسياسي والقومي المعاصر. فقد كانت القوة العسكرية هي القوة الظاهرة فيما مضى، أما القوة الباطنة فهي القوة الروحية(الدينية والفلسفية). لهذا كان بإمكان القوى البربرية أن تستولي ظاهرا على من هو أوسع منها ثقافة وارسخ، وأن تخضع مع مرور الزمن لمعاييرها وقيمها وتصوراتها. أي أن الغلبة في نهاية المطاف للثقافة، إلا في الحالات التي جرى سحق الثقافة وحملتها الأصليين. وهو فعل عادة ما يؤدي إلى حرمان القوى البربرية من الدخول في التاريخ، ومن ثم اضمحلالها من الوعي التاريخي والبقاء في تقويم المؤرخين كحدث عابر أو إشارة ذات مغزى لا حدثا ذا معنى مرجعي ومؤثراً في الفكر.

ذلك يعني أن البقاء في صراع الحضارات ومواجهاتها فيما مضى كان للأقوى روحا وأرسخ ثقافة . لهذا كان تجمع وتراكم الفكر في عملية

متوسعة ومتعمقة. أما الآن فان أولوية التكنولوجيا والعلم التطبيقي أديا إلى سيادة وأولوية القوة الآلية والعقل التكنولوجي، ومن ثم سيادة القوة المقننة والمغلفة للجسد العاري من روح المعاناة الأخلاقية، ومن معاناة الجمعية الإنسانية. وكشف مجرى القرن العشرين منذ بدايته حتى أعوامه الأخيرة (وقبلها بضعة قرون من النزوع الكولونيالي المباشر للهيمنة الأوربية) عن أنه لا فرق جوهرياً في مبادئ الحضارة الغربية تجاه غيرها. أما أحداث العقدين الأخيرين، وبالأخص بعد انحلال الاتحاد السوفيتي، فإنها أبرزت حقيقة الحوافز الكامنة والمكبوتة بعد الحرب الإمبريالية الثانية، لروح الاستكبار والتجبّر والاستبداد والغطرسة والاستعلاء لما دعاه الفلاسفة القدماء بالنفس الغضبية (الحيوانية) . لقد كشف ذلك بجلاء متزايد عن أن بريق "العولمة" هو لمعان الغرائز. ومن هنا ابتزازها للآخرين ونفورها الدائم من كل ما يحدّ أو يكبت "قوتها الشهوانية". وهو أمر يفسر الأبعاد الثقافية والروحية في معاداتها للإسلام والثقافة الإسلامية.

فالثقافة الإسلامية هي ثقافة الحدود المتسامية، المرتكزة إلى مبادئ الجمعية الإنسانية والعدالة. وهي مبادئ لم تتوصل إليها الثقافة الأوروأمريكية بعد. وليس مصادفة أن يتصادم في مجرى القرن العشرين(قبل صعود الظاهرة الإسلامية المستقلة وانحلال الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية) قطبا الشيوعية والليبرالية الإمبريالية. وأن تتخذ المواجهة هيئة صراع بين الشرق والغرب. فقد كانت أوربا الشرقية ووسطها (ألمانيا) "شرقية" بالعرف الأوروأمريكي الغربي. وفقدت "شرقيتها" مع انخراطها في الفلك الأوروأمريكي الأطلسي. ولا يغير من ذلك شيئا كون الشيوعية(كعقيدة وأيديولوجية سياسية) إبداعا

فكريا أوربيا. فقد جرى تحسس مبادئها على أنها "متحجرات شرقية". وهو تحسس تلّمس فاعلية المبادئ المشتركة بينهما (وحدة الجمعية الإنسانية والعدالة في الإسلام والأممية وإلغاء الطبقات في الشيوعية). وهو أمر يفسر تحول العداء الأوروأمريكي الغربي صوب الإسلام بعد السقوط المؤقت للشيوعية.

لقد تحول الإسلام في تياراته المتنوعة واستقطابه المتنامي لمختلف القوى الفكرية والسياسية، إلى ميدان التحرير الثقافي للنفس. ومن ثم استعادة المركزية الثقافية الإسلامية على أسس جديدة قادرة في المدى القريب على إبداع نظم معقولة ومقبولة في العالم المعاصر. أي أننا نقف أمام إجماع خفي متراكم في الوعي الاجتماعي والسياسي المعاصر في العالم الإسلامي على ضرورة تأسيس نظم للحياة تستمد مرجعياتها الفكرية والروحية من التاريخ الثقافي للحضارة الإسلامية وأممها المتنوعة. ومن ثم تحول جهادها واجتهادها في مختلف الميادين إلى "قطب" روحي فعال في الصراع الحضاري، مع ما يترتب على ذلك بالضرورة من تفعيل سياسي لمكوناته الثقافية. فهي المرحلة الضرورية التي ينبغي أن تقطع أمم العالم الإسلامي ودوله أشواطها من أجل تكاملها المادي والروحي في نظم حكومية وسياسية وثقافية على المستوى القومي والإسلامي والعالمي. ولا تشذ الظاهرة الإسلامية في آسيا الوسطى عن ذلك.

*** *** ***

الباب الأول

"الإسلام الروسي" - الوقائع والحقائق والآفاق

الفصل الأول

الإسلام والسياسة في روسيا المعاصرة

لم تتحول الظاهرة الإسلامية في روسيا إلى ما يمكنه أن يكون "صحوة إسلامية" بالمعنى المتعارف عليه في العالم العربي والإسلامي. فهي لم تحصل بعد على أبعادها الواضحة ولم تتحول إلى تيار واضح المعالم في الفكر والسياسة. ولا يعني ذلك تجاهلا لما فيها من قدرات فكرية وسياسية بقدر ما يعني عدم تكاملها في تيار سياسي له تقاليده المستقلة ومنظوماته الفكرية المتميزة.

فالظاهرة الإسلامية في روسيا مازالت تعاني من ثقل المدارس الروسية الدينية والدنيوية على السواء. لهذا نعثر حتى في بنيتها وهيكليتها التنظيمية على انعكاس خاص للكنيسة الأرثوذكسية الروسية والحزب الشيوعي السوفيتي. وينطبق هذا أيضا على بنيتها الفكرية. بمعنى انعدام وجود بنية فكرية إسلامية متميزة ومستقلة سواء فيما يتعلق منه بكيفية التعامل مع التراث الإسلامي أو فيما يتعلق بمواقفها وتأويلاتها للإشكاليات الكبرى المعاصرة المحلية والعالمية.

ولا يعني ذلك افتقاد الظاهرة الإسلامية في روسيا المعاصرة لأي استعداد داخلي للتمظهر في كيان اجتماعي - سياسي وفكري مستقل.

فقد تعرض الإسلام والثقافة الإسلامية في روسيا إلى مضايقة ومحاصرة شديدتين في مجرى التاريخ الروسي(القيصري)، وإلى تدمير عنيف في المرحلة السوفيتية. وترك ذلك بصماته على كيان الإسلام في روسيا. فقد تحول بأثر هذه الضغوط والمحاصرة إلى كيان "باطني" ومباشر. أي أنه التصق بالجلد البشري لمعتنقيه مما أفقده حرية النشاط العقلي(النظري) وإرهاصات الوجدان العملي. ولكنه أعطى له في الوقت نفسه هيئة الوجود الظاهر – المستتر. أي أعطى له إمكانيات متنوعة للظهور من جديد تتوقف قيمتها على مدى وكيفية استجابته للمشاكل الكبرى المعاصرة في روسيا. ومن ثم فإن الاستعداد الداخلي فيه متوقف على كيفية مشاركته واتجاه مساره العملي ومستوى تنظيره العقلي للرؤية العقائدية الإسلامية تجاه القضايا الكبرى لروسيا المتعددة القوميات والأديان والثقافات. لا سيما وأن نشاطه لم يعد مقيدا بأيديولوجية الدولة الروسية المركزية.

فبعد انهيار الاتحاد السوفيتي وظهور الدولة الروسية على أنقاضه، لم يعد ظهور الحركات الإسلامية أو تأثيرها المباشر على الحياة السياسية والاجتماعية والقومية احتمالا نظريا مجردا. فقد كانت الظاهرة الإسلامية في روسيا قبل انهيار الاتحاد السوفيتي اقرب إلى كمون يصعب تحديد آفاق تطوره. وحتى ثمانينات القرن العشرين كان الإسلام في روسيا أقرب إلى كيان هلامي ذائب في الذاكرة التاريخية للمسلمين، كما لو أنه بصيص يلتمع بين حين وآخر في زوايا الوعي القومي للمسلمين. وهو حال احتوى في أعماقه على إمكانيات متنوعة فجرتها مرحلة البيريسترويكا وانهيار الاتحاد السوفيتي فيما

بعد. فقد أدى انهيار الدولة السوفيتية والاتحاد السوفيتي إلى خلق إمكانيات جديدة أمام انتعاش الظاهرة الإسلامية (بسبب غياب أيديولوجية عامة، وضعف الرقابة وتثوير القوى الاجتماعية، وجدل البحث عن بدائل، واستثارة قيمة التراث والانتماء الثقافي). عندها أصبح الإسلام أكبر من مجرد ذكرى وحنين. وتحول على خلفية الصراعات السياسية والثقافية داخل روسيا وخارجها إلى عنصر فعال. بمعنى أن الظاهرة الإسلامية لم تعد احتمالا نظريا يجري دحضه بصورة متواصلة كجزء من مهمات الصراع الأيديولوجي كما هو الحال في المرحلة السوفيتية، بل واقعا أخذ يدخل أكثر فأكثر في حسابات الرؤية الاستراتيجية داخل روسيا وخارجها.

وهو واقع مرتبط أولا و قبل شيء بتحول الظاهرة الإسلامية نفسها إلى جزء من معترك الحياة السياسية الداخلية والمصالح الجيوسياسية العالمية. مما أدى إلى إرساء مقدمات تسييس الظاهرة الإسلامية كما أنها نفسها أخذت تعي ذاتها بمعايير السياسة. وبهذا نستطيع القول: إنّ تحول الظاهرة الإسلامية من كمون ذائب في الذاكرة التاريخية إلى عنصر متزايد الفاعلية في الحياة الاجتماعية والسياسية، هي قفزة تاريخية وثقافية وسياسية. إلا أنها قفزة تجعل من الإسلام والظاهرة الإسلامية في روسيا المعاصرة معضلة أكثر مما هي ظاهرة بالمعنى الدقيق للكلمة .

إن كون الإسلام المعاصر في روسيا معضلة أكثر مما هو ظاهرة مرتبط بتأرجح إمكانياته الذاتية، وضعف رسوخ عناصره الداخلية. فالظاهرة الإسلامية في روسيا أقرب إلى حالة متحولة منها إلى كيان له حدوده المعلومة. ففي محتواها هي أقرب إلى الاحتمالات القائمة

في علاقة الإمكان - بالواقع، والكمون - بالفعل. فإذا كان الإمكان والكمون هما واقع المستقبل وفعله، فان تجسيدهما جزء من الاحتمالات التي يصعب حصرها مسبقا. والاحتمالات الكبرى تستند، دون شك، إلى عناصر واضحة يمكن ترتيبها نظريا (عقليا) في نظام للرؤية. ولكن حالما تكون هذه العناصر غير واضحة المعالم، فان الاحتمالات العملية (أو الاختيار) تصبح جزءا من "الشقاء الروحي" لا جزءا من مشقة الحرية الباحثة عن بدائل مثلى. وهو شقاء حدده تاريخ الإسلام في روسيا. فإذا كان تاريخ الإسلام في العالم العربي هو تاريخ العالم العربي نفسه بكل مكوناته (المادية والمعنوية)، فإن جزءاً كبيراً من تاريخ الإسلام في روسيا هو من تاريخ السيطرة الروسية. وهو أمر انتزع حلقات كبرى من سلسلة تاريخه الموحد، وقسّم مكوناته القومية والثقافية والسياسية ونشرها ضمن مكونات الدولة والثقافة الروسية. مما أعطى للإسلام طابع المكافح العنيد ضد السيطرة (الروسية). أي شغله عن جمع حلقاته في علوم الدين والدنيا، باعتبارها الوحدة الضرورية لوعي الذات الإسلامي. وأفقده ذلك مع مرور الزمن عقائدية الرؤية وطابعها المنظومي. فلا منظومات فكرية متكاملة (عقائدية وسياسية وأخلاقية وغيرها) مؤثرة في تاريخ الإسلام في روسيا. إذ لم تتوافر له فرصة التعامل المستقل مع الواقع وإشكالياته العديدة. لهذا أخذت تظهر بعد انهيار الاتحاد السوفيتي إشكالية الوجود القومي والدولي في الجمهوريات السوفيتية السابقة وروسيا نفسها، وأصبح الرجوع إلى الماضي وتجاربه، بما في ذلك الفكرية جزءا من تأكيد الهوية.

وبما أن الإسلام في روسيا لا يمتلك هويته العقائدية بهيئة نظم فكرية مبنية من معاناة التجارب التاريخية للمسلمين في روسيا، لهذا أصبح البحث والصدفة في العثور على "إسلام" مناسب توأمان فيما أسميته مجازا بالشقاء الروحي. وهو أمر طبيعي، لأنه لا توجد حلول جاهزة ولا نماذج نظرية متكاملة في تاريخ الإسلام في روسيا. فقد كان أغلب تاريخ الإسلام في روسيا هو تاريخ الحفاظ على شروط وجوده. من هنا "شرطيته" وردود فعله المباشرة. أي أن أفعاله لا تتقيد بتاريخ وعيه الذاتي. وهو الأمر الذي يحدد إشكاليته باعتباره معضلة بحد ذاته. وفي هذه الإشكالية تكمن خصوصية الظاهرة الإسلامية في روسيا.

تنبع خصوصية الظاهرة الإسلامية في روسيا من عدم تكافؤ مكوناتها الداخلية وضعف بؤرها الفكرية وتقاليدها السياسية المستقلة. فمن المعلوم، أنّ كل حركة اجتماعية سياسية كبرى تتبلور من شروط وجودها التاريخي وتأمل إرثها الثقافي. ومن احتكاك هذه المكونات يتولد لهيب الوجدان وحذاقة العقل في صياغة المواقف والتصورات والأحكام والبدائل. أما الإسلام في روسيا فانه لم يستطع، بسبب الشروط التاريخية لوجوده ومحاصرة إرثه الثقافي أن ينتج مواقف وتصورات وأحكاما وبدائل نظرية وعملية لها أثرها في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية لروسيا عامة وللمسلمين فيها خاصة. إلا أن هذه "النواقص" الواقعية للإسلام في روسيا تشكل أيضا مقدمة الإدراك السليم لآفاقه.

وهي مقدمة تمتلك، كما أشرت سابقا، تاريخها الخاص. لهذا فإن من الصعب رؤية آفاق الظاهرة الإسلامية في روسيا المعاصرة دون الأخذ بنظر الاعتبار طبيعة العناصر الثقافية - التاريخية التي بلورت ما يمكن دعوته "بالإسلام الروسي".

"فالإسلام الروسي" ظاهرة ليست روسية خالصة وليست إسلامية خالصة. كما تجدر الإشارة هنا، إلى أنه ليس للإسلام بعد قومي ضيق، مع أنه لا يتعارض مع القومية من حيث وجوده ضمن الأمة الإسلامية ككل، ولا من حيث صيغة تجليه الثقافي بمعاييرها وتجاربها. ولكن ليس هناك من بعد عقائدي في هذا التجلي (القومي). وبهذا المعنى فان المقصود "بالإسلام الروسي" هو تقاليد الإسلام وهويته الثقافية المتكونة والموجودة والمتعايشة في عالم آخر مناهض ومعاد أحيانا من الناحية الدينية والعقائدية والثقافية والسياسية والقومية. لهذا لا يمكن فصله عن هذين المكونين (الروسي الأرثوذكسي والإسلامي) اللذين تداخلا في إرثهما الثقافي والسياسي، مما أعطى ويعطي له صيغة المعضلة التاريخية.

"فالإسلام الروسي" ظاهرة اجتماعية - ثقافية - دينية، وقومية - سياسية معقدة، يمكنه أن يساعدنا على سبيل المثال لا الحصر، على رؤية وإدراك الحالة الاجتماعية - الثقافية التي ترافق وجود التشكيلات العرقية والدينية في "البيئات المعادية" و"الأوساط الغريبة"، كما يمكنه أن يساهم في حلها الأمثل. فقد واجه "الإسلام الروسي" مصيرا يختلف، على سبيل المثال، عن مصير الإسلام في الأندلس. فقد اضطره جهاده الدائم للاحتفاظ بالذات على أن يتخذ

صيغة الإسلام العنيد. فإذا كان الإسلام خارج روسيا لم يعان من مشكلة شرعية أو عدم شرعية وجوده، فإنه كان مضطرا في روسيا لخوض نضال مرير على مجرى عدة قرون من أجل إثبات شرعية وجوده. وأدّى ذلك به إلى أن يتخذ في حالات عديدة هيئة الحافظ الخاص للهوية القومية والاستقلال الثقافي للشعوب المسلمة.

***

الفصل الثاني

المجهول التاريخي في "الإسلام الروسي"

تغلغل الإسلام في أورآسيا على أربع مراحل تاريخية كبرى، بدأت الأولى منها زمن الفتوحات والصراع المباشر مع الخزر، حينما دخلت القوات العربية الإسلامية المنطقة منذ النصف الأول من القرن السابع؛ آنذاك ظهر الإسلام للمرة الأولى في المنطقة بوصفه قوة مؤثرة وفاعلة على أطراف روسيا المعاصرة. وحدث ذلك عام ٦٣٩ ميلادية. فقد وصل العرب المسلمون إلى أذربيجان عام ٦٣٩م. وأخذوا الجزية من أرمينيا عام ٦٤٠ م. وفتحوا دربند عام ٦٥٣م. وفي أعوام ٦٧٣ - ٦٧٤ م. استطاعوا الوصول إلى ما وراء النهر والاستيلاء على الأراضي المحيطة ببخارى.

غير أن منطقة الخزر، القائمة ما بين بحر القلزم (قزوين) والقوقاز، ظلت عرضة للصراع بين العرب المسلمين والخزر الوثنية لمدة مئتي سنة إلى أن استطاع القائد الأموي مروان بن محمد عام ٧٣٧ القضاء على مملكتهم والوصول إلى نهر الصقالبة (نهر الدون).

شكلت هذه الأحداث التاريخية الكبرى البداية التي جرت وراءها سلسلة من التغيرات التي رافقها انتشار بطيء ومستمر للإسلام في المنطقة. كما لعب التصوف لاحقا دور هائل الشأن في نشر الإسلام،

وذلك بسبب انفتاحه وتسامحه مع عادات وتقاليد الشعوب والأمم. بحيث أخذ الإسلام ينتشر تدريجيا بين الخزر أنفسهم عن طريق التجارة والعلاقات الإنسانية المباشرة. وهكذا كان الحال بالنسبة للمناطق الأخرى حول حوض نهر أتيل (الفولغا)، كما نرى بعض صورها وملامحها التاريخية في رسالة ابن فضلان عن البلغار (التتر). بل يمكن القول، بأن انتشار الإسلام في المنطقة لم يكن متشابها. اذ تم أحيانا عن طريق الحرب وفي حالات أخرى عن طريق السلم.

فقد كانت تتصارع في هذه المناطق قوى سياسية ودينية عديدة (مثل الزرادشتية والمجوسية والمانوية والبوذية والنصرانية). لهذا لم يجر اعتناق الإسلام هنا دفعة واحدة، ولم يمر بالسهولة التي يرويها لنا أهل التاريخ والروايات. إلا أن سيطرته التدريجية تمت في الأغلب بدون إكراه سياسي أو ديني. وبهذا استطاع التغلغل في مناطق آسيوية كبرى ليصل حتى نهاية القرن السابع الميلادي عند تخوم المناطق السهوبية للشعوب التركية الرعوية. ومنذ ذلك التاريخ أخذ بالانتشار، بما في ذلك عن طريق التجارة والدعوة، وسط الشعوب التركية الرعوية القاطنة في المناطق المترامية بين بحر قزوين والبحر الأسود وكازاخستان المعاصرة، أي كل ما يشكل المنطقة المسماة حاليا بأورآسيا.

وواجه الانتشار السريع للإسلام في هذه المناطق معارضة ومجابهة شديدة وبالأخص من جانب الخزر. حيث توقفت الفتوحات الإسلامية وتعرضت في حالات أخرى إلى هزائم. إلا أن زوال مملكتهم كما أشرنا سابقا سهّلت عملية اعتناق الإسلام من جانب شعوب القوقاز الشمالي وحوض الفولغا، لأنه استطاع أن يقدم لهم أيضا ضمانة المواجهة ضد سيطرة الخزر وغزواتهم الدائمة.

اتخذ صراع شعوب المنطقة منذ البداية مظهر الصراع الديني. حيث أدى الدين هنا وظيفة الحافظ الأيديولوجي والماسك الروحي لوحدة شعوب المنطقة في صراعاتها فيما بينها. وينطبق هذا الحكم على الجميع آنذاك. فاعتناق شعوب القوقاز للإسلام، وصراع الخزر ضد بيزنطة النصرانية، دفع الخزر، على سبيل المثال لاعتناق اليهودية. وأدى كل ذلك في النهاية إلى تعّمق التمايز الديني وتقوية أثره في الحياة السياسية. واستمرت هذه العملية حتى منتصف القرن العاشر الميلادي. فقد أشار أغلب المؤرخين المسلمين للقرنين التاسع والعاشر الميلاديين إلى واقع انتشار الإسلام في هذه المناطق. ولعل أشهر هذه الكتب هي رسالة ابن فضلان عن رحلته إلى أراضي الترك والخزر والبلغار والروس (نهاية القرن العاشر الميلادي).

كانت الوثنية هي السائدة في روسيا حتى القرن العاشر الميلادي. ولم تعتنق النصرانية "رسميا" إلا في نهاية القرن العاشر. وهو فعل احتوى على إمكانية المواجهة السياسية بين الديانتين، رغم حداثتهما عند العرقين. ومن نافل القول حصر مهمة الإسلام والنصرانية في ميدان السياسة فقط. إذ أديّا إلى جانب توحيد شعوب هذه المنطقة وظيفة ثقافية هائلة(فكرية وروحية وفنية وغيرها). أمّا بالنسبة للإسلام، فإن انتشاره ابتداء من القرن الثاني الهجري في مناطق حوض الفولغا، لم يرتبط بالانتصارات الحربية للأمويين فقط، بل وبالروح الإسلامية لتجاره ودعاته. إلا أن إسلام هذه المناطق ظل مع ذلك متأرجحا، وذلك لعدم استقرار الدولة ومؤسساتها، وكذلك بسبب الصراع الدائم بين شعوب المنطقة (الخزر المتهّودة والروس المتنّصرة، والبلغار المسلمة). أما خروج

الخزر من حلبة الصراع التاريخي، فقد أدى إلى أن تصبح المواجهة المباشرة بين الروس النصارى والشعوب التركية المسلمة. وهو أمر جعل من الدين وسيلة للصراع السياسي.

فقد أدى الدين هنا وظيفة تجميع القوى وتمايزها الديني والقومي والثقافي. مما أعطى للصراع في وقت لاحق مظهر العداء الديني بين الروسي (النصراني) والتركي(المسلم). ومر هذا الصراع قبل أن يتخذ صيغته النهائية هذه بمراحل عديدة من المواجهة والاحتراب الدامي انتقلت فيها السيطرة التترية على الروس إلى غلبة الروس النهائية، التي استمرت قرونا عديدة.

كان الإسلام في هذه المناطق حتى القرن الرابع عشر الميلادي إسلاما متذبذبا بسبب ارتباطه بالسيطرة المغولية التترية التي لم تترّب حينئذ بالإسلام وتقاليده الثقافية العريقة. فقد كان المغول، رغم شراستهم وقسوتهم الهمجية أحيانا، متسامحين لحد ما في شؤون الدين. وهو تناقض وجد انعكاسه في المسار التاريخي اللاحق لاعتناق الإسلام. فإذا كان الخان سارتاك ابن باتو لا يطيق الإسلام والمسلمين، فان الخان بركي(١٢٥٥ - ١٢٦٦) الذي استخلفه في الحكم اعتنق الإسلام واصبح من دعاته. ذلك يعني أننا نقف أمام ظاهرة عدم استتباب الإسلام في الضمير والعقائد. وهي ظاهرة استمرت حتى نهاية القرن الثالث عشر(الميلادي). ومع حلول القرن الرابع عشر بدأت منطقة حوض الفولغا تتعرض لتحولات كبرى، وبالأخص بعد صعود أوزبيك محمد خان إلى سدة الحكم عام ١٣١٣ . حينذاك أخذت تتوافق سيطرة الإسلام مع تعمق محتواه الثقافي. إلا أن القرن الرابع عشر عرف أيضا بدايات صعود

السيطرة الروسية، وبالأخص بعد معركة كوليكوفا عام ١٣٨٠ . آنذاك أخذ الصراع يعمق نفسية العداء الديني. عندها بدأت ترافق استتباب السيطرة الروسية سيادة الاضطهاد الديني وسياسة القوة والتنصير الإجباري. ولم تعد ظاهرة اضطهاد المسلمين في روسيا عملاً فردياً أو طارئاً، بل أصبح عملا منظما وحكوميا أيضا، تناول مختلف جوانب حياة المسلمين بما في ذلك تجريدهم من حق الملكيّة وغيرها من الحقوق.

أثارت هذه السياسة ردود فعل عديدة بما في ذلك الانتفاضات المسلحة كما هو الحال بالنسبة لانتفاضة أعوام ١٦٨١ - ١٦٨٤ ضد التنصير الإجباري، وانتفاضة ١٧٣٧ - ١٧٤٠ في بشكيريا وعشرات غيرها. مما اضطر السلطات الروسية إلى إعادة النظر بسياستها الدينية تجاه المسلمين. وبدأت تضعف أساليب الإكراه المباشر وتتحول إلى أساليب غير مباشرة مثل سياسة شراء الذمم ومقايضة اعتناق النصرانية بالمال.

وتعمقت هذه السياسة بالاتجاه الذي أدخله بطرس الأول على مسار الدولة الروسية، أي مساعي السيطرة التامة والشاملة للدولة على نواحي الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية كافة. بينما تغيرت أساليب هذه السياسة مع صعود يكاترينا الثانية للحكم عام ١٧٦٣ . وهو تحول وتغير ارتبط جزئيا بتأثر القيصرة الروسية بتعاليم التنويرية الفرنسية، إضافة إلى إدراكها طبيعة التحولات التي لازمت كثرة الرعايا المسلمين في الدولة الروسية، بعد أن جرى ضم وإلحاق الأراضي التابعة سابقا للسلطنة العثمانية (القرم ومولدافيا والقوقاز)، وكذلك بسبب الثورات والانتفاضات الفلاحية الكبرى التي ساهم فيها المسلمون مساهمة فعالة، كما هو الحال بالنسبة لانتفاضة بوغاتشوف عام ١٧٧٢ - ١٧٧٥ . عندها

أخذت السياسة القيصرية تتحول من الإخضاع المباشر للمسلمين إلى سياسة التأثير غير المباشر عليهم من خلال رجال الدين المسلمين أنفسهم.

فمن الناحية التاريخية، كان رجال الدين المسلمون يتمتعون قبل خضوع المناطق الإسلامية للسيطرة الروسية باستقلال كبير استجابة للتقاليد والمبادئ الإسلامية. غير أن الحالة تغيرت في مجرى الاحتلال الروسي للمناطق. فمن المعلوم، أن السياسة القمعية والاضطهاد الديني والقومي التي ميزت ممارسة القيصرية تجاه المسلمين وسرق واحتلال أراضيهم على امتداد أكثر من قرنين من الزمن أدت إلى تنامي ردود الفعل والاحتجاج الذي عبر عن نفسه بقوة في الانتفاضات والتمردات والاشتراك الفعال في الثورات الفلاحية الكبرى التي هددت أركان القيصرية آنذاك.

من هنا عملت السلطات الروسية على بناء مؤسسة إسلامية تحاكي بصورة باهتة الكنيسة الأرثوذكسية التي تميز تاريخها منذ البدء بالخضوع شبه التام للسلطة. بهذا المعنى شكل تكوين (الهيئة المحمدية الروحية لمنطقة أرنبورغ) على أساس القرار الذي أصدرته يكاترينا الثانية في ٢٢-٩-١٧٨٨ الصيغة التاريخية الأولى لهذه السياسة. حيث جرى افتتاحها في مدينة أوفا يوم ٤-١٠-١٧٨٩ . واستمرت هذه العملية من خلال توسيع "شبكة" المؤسسة الدينية الإسلامية الخاضعة بصورة محكمة لمراقبة الشرطة والأمن في كل دقيقة وكبيرة. وبعدها جري تشكيل (إدارات لشؤون المسلمين في القوقاز) بعد ضمه للإمبراطورية الروسية، المرة الأولى في مدينة سيمفيروبل عام ١٨٣١ وبعد ذلك في مدينة تفليس عام ١٨٧٢ . واتخذ هذا التحكم صيغته المتطرفة تجاه المسلمين، بحيث دفع بالقيصر الروسي نيكولاي الأول عام ١٨٢٩ إلى أن يصدر قرارا يتناول فيه إلى جانب أمور أخرى، الكيفية التي ينبغي بها بناء المساجد وشكلها.

كان إعلان هذه الإدارات وسعي السلطات القيصرية للتحكم بها يخدم المهمة الأساسية للسلطة تجاه المسلمين، ألا وهي إحكام السيطرة عليهم عبر رجال الدين المسلمين أنفسهم. فقد تضمن "نظام" وتعيين المفتي والقضاة على قواعد تجعل من المؤسسة تابعا في كل شيء للشرطة والأمن. وفي نفس الوقت ليس لإفتاء المفتي أية صفة قانونية!

واستمرت هذه الحالة حتى عام ١٨١٧ . فإذا كان المفتي يعين بصورة مباشرة من جانب السلطة، فإنّ قرار القيصر الكسندر الأول القاضي بإنشاء وزارة للأديان تركت للمرة الأولى حق اختيار المفتي للمسلمين أنفسهم. وجرى تأكيد هذا القرار زمن نيكولاي الأول عام ١٨٣٦ . أما في الواقع فان هذه القرارات ظلت حبرا على ورق. إذ كان يجري تعيين المفتي من جانب وزارة الداخلية ويقرّه القيصر! وفي عام ١٨٨٩ جرى إضفاء صبغة قانونية على هذه الممارسة. حينذاك أخذ تعيين المفتي والقضاة ورجال الدين بما في ذلك الصغار منهم من أفندي ومحتسب وخطيب وإمام جامع ومؤذن يخضع لرقابة بيروقراطية شديدة! بل أصبح من الضروري بعد عام ١٨٩١ بالنسبة لرجل الدين المسلم أن يعرف اللغة الروسية! وتحولت الليونة والخضوع وعدم معارضة السلطة والوقوف إلى جانبها في كل فعل، إلى صفات ضرورية لرجال الدين المسلمين.

ومع أن نشاط المفتيّات كان محصورا بقضايا العبادات والعادات الصغيرة المتعلقة بالزواج والطلاق والحياة العائلية، إلا أنها مع ذلك كانت خاضعة خضوعا شديدا لرقابة الشرطة والأمن. بحيث اضطرت المفتيّات تحت ضغط أجهزة الشرطة والأمن إلى إجراء تعديلات في الشريعة الإسلامية تستجيب للقوانين الروسية!

كما اتبعت السلطة الروسية سياسة العزل الروحي بين فئة رجال الدين الكبار والصغار وبناء هرمية "كنسية" واجتماعية بينهم. حيث قسمتهم على أساس ما أسمته "بنظام قسمة الأعمال الروحية للأديان الأجنبية التابع لوزارة الداخلية"! بحيث جعلت من رجل الدين المسلم وظيفة حكومية صرف. وتمادت في ذلك للدرجة التي لم تتعامل معه على أساس أنه رجل دين تخوفا من أن تظهر بينهم شخصيات روحية سياسية تقود "الحركات الانفصالية". ومع أنها مانعت من انتقال هذه "الوظيفة" إلى الأبناء، إلا أنها جعلت من المفتي العام للمسلمين وظيفة مدى الحياة. لهذا لم يتجاوز عددهم من البداية حتى ثورة أكتوبر عام ١٩١٧ خمسة أشخاص وهم محمد جان حسينوف (١٧٨٨-١٨٢٤) وعبد السلام عبد الرحيم (١٨٢٥-١٨٤٠) وسالم جاري توكليف (١٨٦٥-١٨٨٥) ومحمد بار سلطانوف(١٨٨٦-١٩١٥) ومحمد صف بايزيد (١٩١٥-١٩١٧). وأحاطتهم بمختلف المغريات والامتيازات لهم ولعائلاتهم. لهذا كان المسلمون ينظرون إليهم نظرتهم إلى موظفين في السلطة القيصرية.

كما اتبعت السلطة الروسية أساليب ماكرة في تمويل المؤسسة الدينية. فقد كان تمويلها ظاهريا يبدو من جانب الدولة، بينما كان فعليا يجري على حساب المسلمين أنفسهم. فقد كانت السلطة القيصرية تفرض مختلف الضرائب الإضافية على المسلمين.

ومع ذلك ظل الموقف العام من جانب السلطة والكنيسة الروسية عدائيا تجاه المؤسسة الدينية الإسلامية الخاضعة كُليّاً لرقابة الشرطة والأمن! بل جرت محاولات عديدة واقتراحات تقدم بها بعض رجال الكنيسة ومؤسساتها لإلغاء هيئة الإفتاء الإسلامي وذلك في بداية القرن العشرين.

ومن مفارقات هذه السياسة، أن تؤدي مساعي السلطة للتحكم الشامل والتنظيم المفرط للسيطرة إلى تناقضات يصعب حلها. بحيث أنتج التنظيم المفرط الفوضى والتشوش. كما أدت هذه السياسة الاستعمارية إلى نتائج معاكسة على خلفية الدمج القسري للشعوب. فقد كانت الروسنة المتبعة كولونيالية المنزع والغاية. لهذا أدت إلى معارضة وردود فعل دفينة وعميقة تجاهها تبلورت تدريجيا بنوع من التضامن العرقي الثقافي الديني المناهض للروسنة. بل يمكن القول، إن جهود الكولونيالية القيصرية أدت بعد أكثر من مئة عام على محاولاتها جعل الإسلام جزءاً تابعا لآلية السلطة والدولة القيصرية إلى توليد عالمين مختلفين ومتصارعين ومتضادين أحيانا هما العالم الروسي - السلافي- الأرثوذكسي والعالم التركي- الفارسي - الإسلامي.

***

الفصل الثالث

الحركة الإصلاحية الإسلامية- إصلاح الروح والجسد

لقد كان للدولة الروسية، مخاوفها الخاصة من المسلمين. وذلك لأن قوتها وتوسعها جريا في الأغلب على حسابهم. لهذا كانت تتهيب قوتهم وإمكانية وحدتهم. من هنا أصبح فصل الإسلام عن السياسة أحد العناصر الجوهرية في نشاطها، بحيث أربكها ذلك للدرجة التي جعلت من محاولاتها فصل الإسلام عن السياسة فعلا سياسيا فجا. لكن إذا كان تسييس الإسلام في بادئ الأمر اتخذ صيغة مجزأة ومباشرة إما بالانتفاضات وإما بالاحتجاج الصامت، فمع نهاية القرن التاسع عشر أخذ يتأثر أكثر فأكثر بالحركة السياسية الروسية وتياراتها المتنوعة. ومن هذا التأثر بدأت تتشكل سبيكة جديدة للحركة السياسية الإسلامية.

وشأن كل حركة سياسية ثقافية كان لابد لها من أن تمر بمراحل تأسيس نظري، شكلت كل من الحركة الإصلاحية والحركة الجديديّة نماذجها الكبرى في روسيا القيصرية.

وظهرت الحركة الإصلاحية الإسلامية في روسيا القيصرية كتعبير معقد عن تيارين في الحركة الاجتماعية والفكرية والإصلاحية في

روسيا، ألا وهما التيار الروسي العام والإسلامي الخاص. من هنا ارتباط الإصلاحية الإسلامية بخصوصية الواقع الروسي من جهة، واستمرار التقاليد الإصلاحية الإسلامية من جهة أخرى. وتجلى ذلك بوضوح في تاريخ الفكرة الإصلاحية الدينية وتاريخ شخصياتها الكبرى وخصوصية إنتاجها وإبداعها ومصير تأثيرها في الحركة الاجتماعية والسياسية والثقافية للأقوام والأمم الإسلامية الخاضعة للقيصرية الروسية.

ومثل الكورسوي عبد الناصر بن إبراهيم البلغاري (١٧٧٦-١٨١٢) الحلقة الأولى لمسار الإصلاحية الإسلامية في روسيا، وبالأخص في منطقة حوض الفولغا والأورال.

ولد الكورسوي في قرية كورسه في تتارستان. وحصل على تعليمه الأوليّ في بلدته، ثم سافر في بداية القرن التاسع عشر إلى بخارى لتحصيل العلم. وتتلمذ هناك على يد التركماني (ت- ١٨٢١) شيخ الطريقة النقشبندية آنذاك. وتميز الكورسوي منذ مراحل مبكرة من حياته بنزوع للتحرر من التقليد، مما أثار عداء ومحاربة رجال الدين التقليديين، الذين اتهموه بالزندقة. وذلك بسب مهاجمته لعلم الكلام التقليدي. وتعرض لنفس الهجوم مرة أخرى عندما زار بخارى للمرة الثانية، بحيث اضطر للتراجع عن أفكاره ظاهريا تحت خطر التهديد بالقتل. ولم يتخلص من مطاردة رجال الدين التقليديين في بلدته عندما رجع إليها. إذ اعتقدوا بأن ادعاء الكورسوي بالاجتهاد سوف يؤدي إلى نتائج خطيرة فيما يتعلق بالفقه والإفتاء وما شابه ذلك. وشأن كل شخصية مثيرة استقطبت المؤيدين والمعارضين. مما أدى بدوره إلى تفعيل الحركة الفكرية والاجتماعية والسياسية.

من الناحية الفعلية لم يخرج الكورسوي عن تقاليد الماتريدية (الأشعرية) في الكلام وعن تقاليد الحنفية في الفقه. لقد أثار قضية الرجوع إلى القرآن والسنة، باعتبارهما المصادر الأساسية للاجتهاد وتحويلهما إلى مكونات فعالة بالنسبة للحياة المعاصرة. فقد اعتقد الكورسوي، بان في الإسلام المعاصر الكثير من العوالق الغريبة عليه. وبالتالي لا يلزم الإقرار بالتقليد في كل شئ، بما في ذلك ما تراكم في تقاليد الإجماع وإبداع الأعلام والمشاهير من المسلمين. وتجلى ذلك بوضوح في موقفه من شروح سعد الدين التفتازاني (ت- ١٣٩٠) للعقائد النسفية (لعمر النسفي المتوفى عام ١١٩٢). وكتب بهذا الصدد بحثاً أسماه (شرح جديد للعقائد)، ناقش فيه بإسهاب مسألة الصفات الإلهية وعارض حصرها بسبع كما هو الحال عند الأشعرية بشكل عام، وبثمان كما هو الحال عند الماتريدي. كما ناقش أيضا مسائل القدم والحدث وغيرها من المسائل المميزة لتقاليد علم الكلام. وانطلق الكورسوي من أن الجدل عن هذه المسائل كان نتاجا لتأثير الهيلينية المتأخرة، ويتعارض في الكثير من جوانبه مع حقيقة الوحدانية الإسلامية.

أما في مجال الفقه، فقد دافع عن الاجتهاد. وكتب بهذا الصدد أحد أهم أعماله الفكرية (الإرشاد للعباد)، الذي مثل من حيث موضوعاته وحلوله لبعض مسائل العبادات والعادات نموذجا متحررا ومخالفا لاجترار التقاليد الميتة. وحاول في حلوله أن يستنطق القرآن والسنة ويجعلها الفيصل الحاكم فيما يريد قوله، وليس إلى أحكام الفقهاء القدماء وخلافاتهم المذهبية.

وقد كان الإمام الغزالي أستاذه الروحي والفكري في مواقفه من الاجتهاد. فهو لم يقف ضد اجتهاد القدماء، بل سعى لتجديده بما يستجيب للواقع المعاصر له. أي أنه ساهم في تحرير العقل والفكر من إسار الكتب، وطوع اجتهادات القدماء بالطريقة التي تخدم تقديم الأجوبة المعاصرة على الأسئلة المعاصرة. وهي آراء ومواقف كانت تؤدي عمليا إلى سحب البساط من تحت أقدام رجال الإفتاء المسلمين المعينين من جانب السلطة القيصرية.

وبهذا المنحى سارت محاولاته تقديم ترجمة لمعاني القرآن باللغة التترية لكي يكون القرآن وشروحه بمتناول المسلمين. وطبع هذا العمل بعد موته بفترة طويلة في قازان (عام ١٨٦١). وأكمل شرحه تلميذه نعمان الكورسوي، وطبع تحت عنوان (التفسير النعماني).

لم يؤد موت الكورسوي المبكر إلى استتباب تقاليد مدرسة خاصة به، إلا أن مواقفه العلمية والعملية وآراءه النقدية والعقلية أثرت بصورة كبيرة على شهاب الدين المرجاني (١٨١٨-١٨٨٩)، الذي بفضله تحول الكورسوي إلى أحد مصادر الحركة الإصلاحية الإسلامية بشكل عام والجديدية بشكل خاص في روسيا.

ومن بين رجال الإصلاحية الكبار الأوائل تجدر الإشارة أيضا إلى الشيخ عبد الرحيم بن عثمان البلغاري (١٧٥٤-١٨٣٥)، الذي أصبح شيخ الطريقة النقشبندية. ومثّل أغلب رجال التصوف الكبار آنذاك في القوقاز، روح التطهير الذاتي والمقاومة ضد الاحتلال الروسي للمنطقة. وهو أحد الأسباب الذي دفع بالسلطة القيصرية لوضعه عام ١٧٨٥ تحت الإقامة الجبرية بتهمة المعارضة لها. واضطر بعدها لمغادرة روسيا والعيش في بخارى. حيث زار كلاً من بلخ وكابول وهيرات وقندهار. وفي بداية القرن التاسع عشر رجع إلى روسيا. وأخذ يدعو للإسلام في منطقة الفولغا والأورال.

وتوجهت دعوته الإسلامية نحو النفس من خلال نقد ومحاربة البدع والاختلاط بالنصارى والأخذ من عاداتهم مثل الإدمان على شرب الكحول وما شابه ذلك. أي انه لم يدعُ للانعزال بقدر ما دعا إلى الحفاظ على التقاليد الإسلامية السليمة. ونراه يكتب تحت تأثير هذه الرؤية رسالة (تنزيه الأفكار)، التي يقدم فيها محاورة مع نصراني أسلم، لكنه لم يتخلص من إرث وتقاليد الكنيسة. من هنا انتقاده اللاذع لواقع المسلمين، حيث وجد أسباب تخلفهم وانحطاطهم في ابتعادهم عن مصادر الإسلام الحقيقية. من هنا كان موقفه الحاد من "دار الحرب". فقد اعتبر هذه المناطق ذات الأغلبية المسلمة "داراً للحرب". ومن هنا فتواه التي وضعها في رسالة (في خطبة الجمعة)، التي شدد فيها على أن الخطبة التي يذكر فيها اسم القيصر الروسي لا تعتبر صحيحة. وطبق موقفه هذا أيضا على الكثير من القضايا المشابهة مثل معارضته لرجال الدين والتجار التتر الذين يتعاونون مع القيصرية. وعلى الرغم من اتباعه مذهب أبي حنيفة في الفقه، إلا أنه سار في الأغلب على هدى الآراء التي وضعها الإمام الغزالي، وبالأخص ما يتعلق منها بآداب المعاملة. لهذا نراه في كتابه (السيف الصارم) متشدداً ليس فقط في قضايا المباح، بل وفي الخواطر. ذلك يعني أنه حاول تمثل تقاليد الزهد التام والاحتياط في الأفعال. لهذا نراه ينتقد، مثله مثل الغزالي، أشباه المتصوفة. وليس مصادفة أن يعلق على كتب الغزالي، وبالأخص (إحياء علوم الدين) وكذلك على كتب أحمد السرهندي (ت- ١٦٢٤).

وطبق مواقفه هذه أيضا على تقاليد ورجال أهل الكلام. ففي رسالته (إنقاذ الهالكين) ينتقد بشدة سلوك ونمط تفكير المتكلمين الذين

اقتربوا من تقاليد الإغريق. ووضع البلغاري أغلب أفكاره المتعلقة بقضايا الأخلاق والفقه والكلام والتصوف بالعربية والفارسية، كما وضع شعرا باللغة التركية لمنطقة حوض الفولغا والأورال على غرار (مثنوي) جلال الدين الرومي كما هو جلي في (تحفة الغرباء) و(مهمة الزمان).

وأثار البلغاري ردود فعل متضادة تجاهه. إذ اعتبره الجديديون نموذجا للتقليد والانعزال. أما في الواقع فقد كان البلغاري نموذجا لما يمكن دعوته بالسلفية الفاعلة، التي كانت في ظروف روسيا آنذاك خطوة ضرورية وعميقة في نفس الوقت تجاه تأسيس وترسيخ وعي الذات الإسلامي وآدابه العملية في ظل غياب الدولة المستقلة والتاريخ السياسي الخاص الملازم للاحتلال القيصري لمنطقة الفولغا، وكذلك رداً على الروسنة الثقافية لسكانها المسلمين.

أما الشخصية الأكثر تأثيرا في تاريخ الحركة الإصلاحية التأسيسية بمعناها الثقافي والعلمي، فهو شهاب الدين المرجاني (١٨١٨ – ١٨٨٩). ولد عام ١٨١٨ في قرية يابانجي في تتارستان(روسيا الاتحادية) المعاصرة. وتتلمذ على يد أبيه حتى السنة الحادية عشرة من عمره. وعندما بلغ العشرين من العمر(١٨٣٨) سافر إلى بخارى لاستكمال تعليمه. حيث تأثر هناك ببعض أساتذة المدرسة الدينية وبالأخص بحسين الكرماني الذي وجه اهتمامه صوب الدراسات التاريخية. وقد يكون تخطيطه(لوفيات الأسلاف) بإرشاد منه. وتأثر هناك أيضا بنظام الدين الإلهامي ، الذي حول اهتمامه صوب العلوم الطبيعية. وفي بخارى وسمرقند اطلع على كتابات الكورسوي، التي غيرت الكثير في مجرى حياته وشخصيته العلمية.

وبعد قضاء خمس سنوات في بخارى انتقل للدراسة إلى سمرقند، حيث درس في مدرسة (شير دار). وتأثر هناك بالمتكلم والعالم القاضي أبو سعيد السمرقندي. وقضى هناك سنتين، رجع بعدها إلى بخارى للدراسة في مدرسة (مير عرب) الشهيرة. وبقي فيها حتى عام ١٨٤٩ . بعدها رجع إلى قازان حيث عين إماما للمسجد الجامع فيها، وتولّى التدريس في المسجد الجامع نفسه.

لقد أعطت له فرصة الدراسة في بخارى وسمرقند إمكانية اختبار النفس واختيار الطريق الفردي في التعامل مع الواقع والتوجهات الشخصية والعلمية. ففي الميدان الحياتي بلورت عنده صفات الاعتماد على النفس والبحث المستقل، وفي الميدان العلمي وجهته شطر الاهتمام ببعث التقاليد الإسلامية الحية ومحاربة الميت منها.

إلا أن المأثرة الكبرى لسفرته هذه تقوم في توفيرها فرصة الاحتكاك والاطلاع المباشرين على أمهات الكتب العربية الإسلامية في مختلف العلوم. وعلى أثرها استطاع إتقان العربية والفارسية. وليس مصادفة أن يكتب أغلب مؤلفاته (التي تربو على الثلاثين) باللغة العربية.

ولم يكتف بالعمل في المدرسة الدينية في مدينة قازان، بل أخذ يدرّس أيضا في المدرسة القازانية للمعلمين الروس، مما دعا البعض من المتزمتين إلى اتهامه بالزندقة والخروج عن الدين وغيرها من الاتهامات. وعلى أثرها جرى تسريحه من العمل في المدرسة الدينية مرتين على التوالي في عامي ١٨٥٤ و ١٨٧٤.

إن شخصية المرجاني هي تجسيد حي للروح الإصلاحي العقلاني

والتنويري النقدي. فهو الشخصية التاريخية الكبرى الأولى بين التتر المسلمين في روسيا، التي استطاعت إرساء التقاليد الإصلاحية العقلية في مختلف الميادين العلمية والعملية.

كان المرجاني رجلاً حراً في شخصيته وفكره، حارب التعصب وضيق الأفق الديني والثقافي والقومي. وتجلى ذلك بوضوح في موقفه من الاجتهاد والدعوة الدائمة إليه. وانطلق بذلك من يقينه بأنه لا إنسان معصوم من الخطأ، وان الاجتهاد فضيلة، وبابه مفتوح على الدوام. لان التقليد يحجر عقل الإنسان ويقلل من قدره وقيمته، بما في ذلك من وجهة نظر الإيمان. وذلك لأن محاربة الاجتهاد هو منافاة لحقيقة الدين الإسلامي. فالتقليد يجعل الإنسان عبداً للماضي ويقيد عقله الذي وهبه الله إياه للتفكر والإدراك. لاسيما وأن الإسلام لا يقر بعبودية لغير الله، ومن ثم فإن العبودية لغيره أيا كان هو منافاة لحقيقته.

لم تكن هذه الأفكار معزولة عما هو مميز لشخصية المرجاني من ذهن متنور وعقل تنويري. فقد شغف منذ وقت مبكر بالاطلاع على مختلف العلوم والمعارف، وليس سفره المبكر إلى بخارى وسمرقند لتحصيل العلم سوى الصيغة الأولية لذلك. وتجلى هذا الشغف في دراساته وكتاباته اللاحقة في مختلف العلوم. حيث كتب في ميادين عديدة مثل التاريخ والاجتماع والأدب والفلسفة والطب والفلك والموسيقى وعلم الآثار.

وشأن كل ثقافة موسوعية عقلانية كان لابد لها من أن تتصف بالنزوع النقدي. وهي رؤية متراكمة في مجرى اقتناعه العميق بضرورة

تحرير العقل الإنساني من مخلفات الماضي البالية، والدعوة للاجتهاد باعتباره حقيقة دائمة من حقائق الإسلام. وتجلت مواقفه النقدية بوضوح في دراساته التاريخية والأنتروبولوجية، ذات الصلة بتاريخ المسلمين في منطقة حوض الفولغا وتركستان. ولعل كتابه (مستفاد الأخبار) نموذج لهذه الرؤية النقدية في موقفها من تاريخ التتر كشعب وقومية وثقافة. حيث حاول البرهنة فيه على خطأ التصورات التي حاولت أن تربط تاريخياً بين تتر قازان وبين تتر المغول الذين دمروا الحضارة الإسلامية. وأثبت بأنّ تتر قازان هم السكان الأصليون للمنطقة. ولهم دورهم التاريخي فيها بوصفهم قوة ثقافية إسلامية. ومن هذه الحصيلة رد على الأحكام والتصورات الروسية الزائفة بهذا الصدد. ومن خلال ذلك أيضا إبراز الدور المشرق للثقافة الإسلامية والروح الوطنية التترية الأصيلة عبر الاعتزاز بالنفس وتاريخها الثقافي، كما وضعها في انتقاده اللاذع لأولئك الذين كانوا يختبئون وراء "أنا مسلم" لكي لا يتظاهروا بقوميتهم وجلاً من الروس. وكتب بهذا الصدد بأن البعد بين التتري والمسلم هو كالبعد بين الفرات والنيل. أي أن لكل منهما معياره الخاص. وأن الأصالة فيهما هو تكميل أحدهما للآخر. لذا جعل من انتقاده وإدانته لجنكيزخان وهولاكو وتيمورلنك، أسلوباً لتعميق الرؤية النقدية والمزاج التحرري للإصلاحية الإسلامية آنذاك.

تبلورت شخصية المرجاني الفكرية أثناء وجوده ودراسته الطويلة في بخارى (١٨٣٨ - ١٨٥٠). وكتب أغلب أعماله الأساسية باللغة العربية إضافة إلى التترية. ويعود إليه ما يقارب الثلاثين كتابا، أكبرها

وأهمها (وفيات الأسلاف). وباشر بكتابة أول أعماله الفكرية في بخارى. حينذاك أنجز (إعلام الأعلام وإنباء الدهر بأحوال ما وراء النهر) الذي انتقد فيه ضيق الأفق العلمي والمعرفي المميز لتدريس العلوم الإسلامية آنذاك في بخارى وسمرقند. وأوصلته تجربته العلمية الأولى حينذاك إلى ضرورة الرجوع إلى المصادر والمراجع الأساسية للثقافة الإسلامية، ومن ثم التخلي عن مرجعية كتب الحواشي والتعليقات أو التقليل منها إلى أقصى حد، باعتبارها كتباً لا ينبغي أن تحل محل أمهات الكتب الإسلامية. وكذلك كتاب (تنبيه أبناء العصر على تنزيه أنباء أبو نصر)، الذي دافع فيه عن الكورسوي.

وكتب أيضا في ميدان التاريخ الثقافي للإسلام والفلسفة والكلام والفقه. فقد أنجز على سبيل المثال عام ١٨٧٨ كتاب (الفوائد المهمة)، وتناول فيه إلى جانب قضايا عديدة مسألة تاريخ الخط الكوفي، وذلك لأهميتها العلمية والروحية حينذاك بالارتباط مع استيلاء القيصرية على "مصحف عثمان بن عفان". وحاول البرهنة فيه على عدم صحة هذا الادعاء. لم يكن إبداع المرجاني محصوراً في علم التاريخ. فقد كتب في مختلف الميادين، وبالأخص الفقه والتفسير. ومن بين كتاباته الفقهية تجدر الإشارة إلى كتاب (حق المعرفة وحسن الإدراك). وكان اهتمامه بالفقه نابعا من التقاليد الإسلامية العريقة التي تجعل من الفقه باباً ضروريا للتعامل مع الحياة الدينية والدنيوية. فقد أعجب في بداية أمره بالتفتازاني، إلاّ أنّه ابتعد عن تأثيره في وقت لاحق وبالأخص ما يتعلق منه بتفسير القرآن. ومن بين أعماله الفقهية المهمة تجدر الإشارة إلى كتاب (حق المعرفة) الذي طبع عام ١٨٨٠ . في حين احتوت كتبه مثل

(الحكمة البليغة) الذي طبع عام ١٨٨٨، و(البراق الوامض) و(العذب الفرات) وغيرها من الأعمال على أبحاث نعثر فيها إلى جانب المادة المتخصصة، على انتقاد عقلاني رزين لمختلف أشكال ونماذج الجمود الفكري ومماطلات ومغالطات وتقليدية الأبحاث الكلامية.

إلا أن اهتمامه الأكبر والأصيل كان موجها صوب الأبحاث التاريخية، الذي لم يكن معزولاً عن تأثره العميق بابن خلدون. لذا نراه يقلده في كتابة "مقدمة" تناول فيها أغلب القضايا التي استفاض فيها فيلسوف التاريخ الأول ابن خلدون. ونشرت هذه "المقدمة" عام ١٨٨١، بوصفها مقدمة لكتابه الرئيسي (وفيات الأسلاف وتحيات الأخلاف)، الذي حاكى به كتب الطبقات الإسلامية. إلا أنه اختلف عنها من خلال المزاوجة بين التقديم النظري على نموذج ابن خلدون، وتاريخ الأعلام الإسلاميين من مفكرين مؤرخين وعلماء وفقهاء وصوفية وفلاسفة ومفسرين وغيرهم من أعلام الثقافة الإسلامية على نموذج (وفيات الأعيان) لابن خلكان وأمثاله. ويعتبر هذا العمل بحق أهم أعماله الفكرية. فهو لم يحتو فقط على تجميع وتقديم لأهم الأعلام الإسلاميين في مختلف ميادين العلوم، بل وأدرج فيه أيضا أعلام المَناطق الإسلامية من تركستان وحوض الفولغا. مما يعني احتواءه على معلومات مهمة لدراسة الإسلام وأعلامه في تلك المنطقة وعلى امتداد مرحلة شبه مغيبة عن تناول الدراسات التاريخية والفكرية والثقافية الإسلامية المعاصرة. إذ تناول في كتابه هذا اكثر من ستة آلاف علم إسلامي ابتداء من صدر الإسلام وانتهاء بمرحلة المرجاني نفسه. وكتب أيضا عن تاريخ تركستان(آسيا الوسطى)

والبلغار والتتر كما في كتابه (غلالة الزمان في تاريخ بلغار وقازان) الذي طبع بعد ترجمته إلى الروسية عام ١٨٨٤، وكذلك كتاب (مستفاد الأخبار) الذي طبع عام ١٨٩٧، حيث تناول فيه تاريخ التتر في منطقة البلغار وكذلك تاريخ الأرطة الذهبية وخانات قازان. واستطاع أن يفند في هذا الكتاب الكثير من التصورات المزيفة عن تاريخ التتر في هذه المنطقة، وكذلك البرهنة فيه على التمازج الحضاري بين تتر قازان ودولة وثقافة البلغار، الذين أسسوا لدولة قوية ومزدهرة استمرت قرونا عديدة في المنطقة. واعتمد في أدلته على المعطيات التاريخية التي جمعها من كتابات المؤرخين المسلمين الكبار مثل ابن فضلان والمسعودي والإدريسي ومن دراسة مختلف جوانب الحياة المادية والروحية للمنطقة(من لغة وعادات وتقاليد وأعراف ونقود وبناء وملابس وما شابه ذلك). وشكلت كتاباته التاريخية هذه الأولى من نوعها من حيث اهتمامها بتاريخ القبائل وحياتها الخاصة قبل ضمها إلى الدول الروسية. فهي تحتوي ،بهذا المعنى، على مادة تاريخية موضوعية هائلة يمكنها أن تسلط الأضواء على حالة الشعوب الإسلامية حينذاك. وبنفس الإطار تندرج كتبه مثل (مصطفيات الأخبار في أحوال قازان والبلغار) الذي طبع بعد وفاته (في عام ١٨٩٧، وأعيد طباعته عام ١٩٠٠).

كان المرجاني من أول المهتمين بتاريخ المناطق الإسلامية الخاضعة للدولة الروسية. وشكلت كتاباته التاريخية هذه نقلة نوعية في علم التاريخ الإسلامي آنذاك سواء من حيث أسلوبها وغايتها. فهي لم تحتو على مواد هائلة يمكنها أن تكون مادة للتحليل المعاصر، بل

وبأصالتها الفكرية أيضا. فالمرجاني هو الأول من بين العلماء المسلمين في هذه المنطقة الذين أسسوا لضرورة التعامل إسلامياً مع التاريخي الذاتي للأمم الإسلامية. ولم يكن موقفه هذا معزولا عن تأثره الشديد بكتابات ابن خلدون. وتجلى ذلك بوضوح في مقدمته لكتابه الرئيسي (وفيات الأسلاف وتحيّات الأخلاف). فالاسم نفسه يحتوي على توليف من الوفاء للماضي والتقدير الكبير لإبداعهم الثقافي الهائل. وفي نفس الوقت كانت مقدمة الكتاب استعادة حية للفكرة الفلسفية التاريخية التي أبدعها قبل قرون ابن خلدون في نظرته إلى التاريخ باعتباره فعلاً حياً للصراع وقانونا لصيرورة العمران (المدنية والحضارة). ومن ثم فإن نظرته للتاريخ هي استمرارية "للعبرة" التي أراد ابن خلدون استخلاصها من تجارب الحكم والمحكومين في تاريخ الدول الإسلامية. إلا أن ما يميز المرجاني بهذا الصدد هو كونه الأول من بين أوائل المفكرين المسلمين لتلك المرحلة والذي أعار اهتماما جدياً بابن خلدون. إذ لا نعثر على مثيل له إلا خير الدين التونسي. غير أن الفرق بينهما يقوم في أن المرجاني سعى لرؤية التاريخ بمنظور "المتطلبات الثقافية" لا السياسية.أي إنه حاول أن يؤسس لنظرة تاريخية عن التطور الثقافي للأمم من خلال دراسة تاريخ الخلافة العربية والإسلامية ككل.

وتجلت العبرة التاريخية في إبداعه من خلال نظراته النقدية للتخلف والجمود الحضاري الذي أصاب عالم الإسلام آنذاك. فقد اعتقد المرجاني أن سبب ذلك يقوم في غلبة التقليد ومحاربة الاجتهاد. لذا نراه لم يخض جدلا مع من اتهمه بالزندقة والخروج، مؤكدا على أن

حقيقة الإسلام تقوم في علو مبادئه وتسامحه الكبير، وإن الدين الحق هو الإسلام لله. ووضع هذه الفكرة في صلب تأكيده على أن الإسلام هو ليس دين العادات، وليس دين العبادات، بل الدين الجامع المتسامح، الداعي للحرية والاجتهاد باسم الحق. من هنا معارضته الشديدة لممارسة التكفير، معتبراً إياها أمراً منافياً لحقيقة الإسلام المتسامح الداعي للحق واليسر والأمر بالمعروف والإقناع بالموعظة الحسنة والعقل السليم. لذا وجد في ممارسة التكفير "خروجاً" على حقيقة الإسلام، لأنها تتناقض مع العقل السليم وسنة الله في الوجود. واعتبر محاربة العلماء والفلاسفة وأهل المعرفة من الجهل وخصال الجهلة. ووضع فكرة التوحيد والعقائد الإسلامية الكبرى في أساس نظراته الأخلاقية ودعوته للتنوير المعرفي والروحي للمسلمين. فقد نظر المرجاني إلى الإسلام نظرته إلى نظام توحيدي لسلوك الإنسان، مؤكداً ومشدداً على أن الإسلام هو دين العقل. ومن ثم فهو دين يحث على الحركة والفعل والتغيير والتطور المستمر.

ووضع هذه الحصيلة في موقفه من القضايا الدنيوية. حيث اعتبر الإسلام دين الصلاح. لذا دعا إلى الإصلاح بما يخدم مصالح المسلمين. وشكل الموقف من العلم والمعرفة محك مواقفه هذه. فقد انطلق من موقفه العام القائل بأنه لا تعارض بين الإيمان والعلم. ولا تعارض بين الإسلام والعلم. ومن ثم فلا تعارض بين العلم والشريعة. ولا ينبغي أن تتعارض الشريعة مع العلم. وليس مصادفة أن يعير في "المقدمة" اهتماماً كبيراً لقضية العلم والعلوم(العقلية والنظرية). وأن يتتبع تاريخ وتطور العلوم الإسلامية العقلية والنقلية والطبيعية منذ نشأتها

حتى الوقت المعاصر له. ويقارن ذلك بحصيلة النتاجات العلمية الطبيعية في أوربا. لكي يتوصل في نهاية المطاف إلى أن العلم الأوربي هو استمرار لإنجازات العلماء المسلمين. وعلى استنتاجه هذا بنى حكمه القائل، بأنه لا ضير على المسلمين التعلم من الأوربيين حاليا، انطلاقا من أن العلم والمعارف العلمية أمور دنيوية. وتحصيلها ضروري بغض النظر عن منشئها ومنتجها. ذلك يعني أنه حاول توجيه أنظار المسلمين إلى إنجازات الحضارة الغربية، ولكنه دعا في نفس الوقت إلى ضرورة النهوض الذاتي، وطالب بإنهاض الإسلام من الداخل. وهو إنهاض يصعب بلوغه دون مجاراة الأوربيين بشكل عام والروس بشكل خاص(بالنسبة لمسلمي روسيا) في ميدان وأساليب إتقان العلوم المعاصرة. فقد اعتبر العلم والتعلم فضيلة. وطالب لهذا السبب بتعلم مختلف أصناف العلوم والتربية العلمية من الأوروبيين. ووجد في ذلك وسيلة لتحرير المسلمين.

ودعا للاحتكاك الحضاري بالأوربيين والروس بشكل خاص. ووجد فيه وسيلة للرقي الذاتي وللتحرر من سيطرتهم أيضا. فقد اعتقد على سبيل المثال بأن العلاقة الجيدة مع روسيا هي ضمانة تطوير المسلمين في روسيا والمناطق المجاورة لها. أي أن دعوته للتعاون مع روسيا كانت تخدم أساسا مهمة نهوض المسلمين وتطورهم علميا وثقافيا. في حين كان موقفه، على سبيل المثال، من تعلم اللغات يهدف إلى الانفتاح الحضاري والبقاء ضمن حيز الانتماء الثقافي للنفس. وكتب بهذا الصدد يقول، إن الإسلام لا يقف ضد تعلم لغات الآخرين، ولا

بأس من تعلم لغات الأمم جميعا، إلا أن مما لا يغتفر هو الجهل باللغة الأم. أي إنه طالب في آن واحد بالانفتاح الثقافي والتمسك بالتقاليد الذاتية الحية(الأصالة).

شكل المرجاني بتاريخه الشخصي وإبداعه أحد أعمدة الصرح الفكري والروحي لمسلمي حوض الفولغا بشكل عام والتتر منهم بشكل خاص. وأصبح إلى جانب الكورسوي وناصري رصيداً معنوياً هائلاً لوعي الذات الثقافي والقومي للتتر المسلمين في روسيا. رغم أن مأثرته الحقيقية تتجاوز حدود موطنه الجغرافي لتتعداه إلى المدى الإسلامي العام. لاسيما أنّ مصادره الفكرية وتربيته العقلية وانتماءه الثقافي وهمومه الأولى كانت وثيقة الارتباط بعالم الإسلام والمسلمين. وليس مصادفة أن يتأثر به رجال الإصلاح والفكر المسلمين في تركستان عموما ومناطق حوض الفولغا. فقد تأثر به كبار رجال الفكر التحرري المسلمين للنصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مثل أباي كونينبايف وآخان سيريه وآويزوف وصدر الدين عيني وغيرهم.

فقد أثرت شخصيته وكتاباته على إرساء التقاليد الإصلاحية والتحررية عند الشعوب الإسلامية الخاضعة آنذاك للسيطرة الروسية. ومن ثم ساهمت في استثارة الهم الاجتماعي والوطني والقومي والإسلامي العقلاني والتحرري عندهم. وبهذا المعنى يمكن الإقرار بمأثرته في تعميق النزعة القومية والثقافية التحررية من نير السيطرة الروسية. إضافة إلى ما في إبداعه من قيمة وأثر في ترسيخ الرؤية الإصلاحية بين المسلمين ومن ثم المساهمة المباشرة وغير المباشرة في استقطاب القوى الشابة الحية صوب الحركة الجديدية اللاحقة.

وأدى هذه المهمة التاريخية كوكبة من الإصلاحيين المسلمين مثل زين الله رسوليف (١٨٣٣-١٩١٧) وعالمجان بارودي (١٨٥٧-١٩٢١) وعبد الرشيد إبراهيم (١٨٥٧-١٩٤٤) وموسى جار الله بيغي (١٨٧٥-١٩٤٩) وغيرهم من رجال الفكر المسلمين.

فقد كان رسوليف (زين الله بن حبيب الله رسول) أحد أشهر أعلام المسلمين البشكير. حصل على تعليمه الأولي في إحدى المدارس الدينية. وأثار التصوف اهتمامه منذ وقت مبكر. وتأثر بشكل خاص بالطريقة النقشبندية بعد مروره بإسطنبول راجعا من مكة. وهو الذي أدخل إلى التقاليد الإسلامية في المنطقة ممارسة الذكر المسموع والمولد النبوي. وأدت مواقفه الجديدة إلى إثارة معارضة رجال الدين المسلمين التقليديين. كما تعرض للسجن من جانب السلطات الروسية القيصرية عام ١٨٧٣ ، ثم نفي عدة سنوات رجع بعدها إلى موطنه عام ١٨٨١ . وفي عام ١٨٨٤ أسس (المدرسة الرسولية)، التي اهتمت بنشر الإسلام بين الكازاخيين الرحل.

وتميز نشاط زين الله رسول بالاعتدال الذي أثار احترام وتقدير الجديديين (المجددين) والقديميين (السلفيين). فقد كان نشاطه في الإطار العام يسير في اتجاه إصلاح الإسلام والقيم الإسلامية كما جسدها في كتاباته وأعماله. وحصل ذلك على انعكاسه المتميز في نشاط بعض مؤيديه وأتباعه الكبار مثل عالمجان بارودي ورضا فخر الدين، اللذين لعبا دورا تاريخياً وثقافياً كبيراً في تاريخ الحركة الإصلاحية والجديدية الإسلامية في روسيا القيصرية.

أما عالمجان بارودي (١٨٥٧-١٩٢١) فهو الشخصية التي برز تأثيرها السياسي بالأخص بعد الثورة. ولقب بالبارودي تعريبا لاسم منطقة في مدينة قازان تسمى "بوروخ"، وتعني البارود. وهو من بين أشهر أعلام المسلمين التتر وأكثرهم تأثيرا، بفعل نشاطه ومهماته التي عمل بها في إحدى المراحل العاصفة في تاريخ روسيا والمسلمين.

تتلمذ عالمجان على يد الأستاذ نور علي البارودي وصلاح الدين القازاني (١٨٣١-١٨٧٥). وتميز منذ صغره بعقل وقاد وذكاء حاد. وأخذ بقراءة كتب التاريخ والجغرافيا والأدب واللغة، كما وجه جلّ اهتمامه إلى الحديث والتصوف. ثم ذهب لتكميل تحصيله العلمي إلى بخارى عام ١٨٧٥، التي قدمت له مستوى آخر من الدراية في علوم الدين الإسلامية، وبالأخص في مدرسة مير - عرب. حيث كان يحضر دروس علماء كبار آنذاك مثل حسن صلوات وعبد الشكور القاضي ومير شريف الحيسوب وغيرهم من الأساتذة. ومكث في تركستان للدراسة حوالي سبع سنوات.

وأوصله تعلمه الإسلامي الأول إلى الفكرة القائلة بأن الأخلاق الإسلامية هي المقدمة الضرورية للرقي المادي للمسلمين. وأن التصوف هو الطريق الأمثل لسلوك مسلك النبي محمد. وأنه ينبغي البحث عن حلول لكل المسائل الدينية في القرآن والحديث فقط. أما علوم الكفاية الإسلامية مثل التفسير وأصول الفقه، فينبغي تعلمها على أسس عقلية. وأن المعرفة أمر ضروري، وضرورتها في خدمتها للحياة والعمل. وهي أفكار وضعها في رؤيته الإصلاحية عن التعليم وإصلاح المدارس الدينية.

أدت جملة التحولات التي كانت تختمر في مجرى تطور عالمجان بارودي، وبالأخص بعد رجوعه إلى بلده من سفرة قام بها إلى مكة

والقاهرة وإسطنبول عام ١٨٨٧، إلى إعلان انتمائه الواضح والصريح للحركة الجديدية. وتجلى انتماؤه الجديد هذا في إنشائه (للمدرسة المحمدية) وإدارته التعليم فيها. أما نشاطه السياسي والاجتماعي فقد أخذ يبرز بوضوح بعد سقوط النظام القيصري عام ١٩١٧ . وبالأخص بعدما جرى انتخابه مفتيا للديار الإسلامية في روسيا في المؤتمر الأول لعموم مسلمي روسيا المنعقد في موسكو في شهر مايس عام ١٩١٧، عوضا عن رئيس (الهيئة المحمدية لمنطقة ارنبورغ) المفتي محمد صف بايزيد المعيّن من جانب السلطة القيصرية. ووجه البارودي نشاطه بالشكل الذي يخدم أولاً وقبل كل شيء مصالح المسلمين في روسيا، بما في ذلك في ظل التحولات العاصفة التي أحدثتها ثورة أكتوبر عام ١٩١٧ . وهو فعل مثله بصورة رمزية عندما أهدى مكتبته الشخصية للمكتبة الوطنية لتتاريا (تترستان)، التي شكلت العمود الفقري في وقت لاحق للمكتبة الشرقية لجامعة قازان.

وفي الاتجاه نفسه سار النشاط الإصلاحي لعبد الرشيد إبراهيم (١٨٥٧-١٩٤٤). فهو من بين الشخصيات المؤثرة في الحركة الإصلاحية الإسلامية في ميادين العلم والعمل. ولد في مدينة قازان، وحصل على تعليمه الابتدائي فيها. ثم سافر إلى مكة والمدينة وإسطنبول. وعين إماما خطيبا للمسجد الجامع في مدينة تارا عام ١٨٨٥، ثم قاضيا (للهيئة الإسلامية المحمدية) لمنطقة ارنبورغ عام ١٨٩٢, غير أنه ترك مهمة القضاء عام ١٨٩٤ وسافر بعدها إلى إسطنبول. وهناك كتب للمرة الأولى كتابه الشهير (نجمة الصباح)، الذي هاجم فيه سياسة القيصرية في ترويس المسلمين. عندها جرى منع

الكتاب في روسيا وتجريم مؤلفه. وما بين أعوام ١٨٩٧-١٩٠٠ زار الكثير من الدول الإسلامية ثم قفل راجعا إلى روسيا، لكي يبدأ فيها نشاطه السياسي والثقافي الكبير. حيث أصدر جملة من المجلات والجرائد مثل مجلة (المرآة) وجريدة (الألفة) وأسبوعية (التلميذ) (بالعربية) ومجلة (النجاة).

كما اشترك بصورة فعالة في الحياة السياسية بعد ثورة ١٩٠٥ الروسية، وبالأخص في حزب الاتفاق الإسلامي، حيث ساهم في صياغة مشاريعه ومقرراته وبرامجه. وأضطر بعد تعرضه للمضايقة من جانب السلطة القيصرية وإغلاق مجلاته وجرائده للسفر إلى الخارج عام ١٩٠٨. وتوجه الى منطقة جنوب شرق آسيا، التي تحولت إلى ميدان نضاله الجديد. ونشط بصورة قوية في اليابان، حيث عمل على إنشاء (الجمعية التجارية الإسلامية) فيها. ونشر سلسلة من المقالات عن رحلاته هذه ونشاطه في جريدة (بيان الحق) الصادرة آنذاك في مدينة قازان.

ويعتبر نشاطه في منطقة جنوب شرق آسيا واليابان من بين مآثره الشخصية الكبيرة. بل ونراه يشترك في نضال الشعب الليبي ضد الاحتلال الإيطالي، ويؤيد تركيا في سياستها أثناء الحرب العالمية الأولى. وبعد ثورة أكتوبر يعول على السلطة السوفيتية في حل مشاكل المسلمين، إلا أن آماله أصيبت بالخيبة، فيهاجر من جديد إلى تركيا عام ١٩٢٢ ومنها ينطلق إلى اليابان عام ١٩٣٣ ليقضي فيها بقية حياته حتى وفاته عام ,١٩٤٤ وبجهوده استطاع بناء أول مسجد جامع في اليابان، وان يجعل من الإسلام دينا معترفا به رسميا في اليابان.

أما حياة ونشاط موسى جار الله بيغي (١٨٧٥-١٩٤٩) الإصلاحي فقد مثلت النموذج السياسي الفعال، الذي حاول أن يعطي لوحدة العلم والعمل طابعاً ثقافياً معاصراً. لقد سار ضمن التقاليد العامة الكبرى للإصلاحية الإسلامية في روسيا، ولكنه أعطى لها بعداً جهادياً بالمعنى الثقافي - السياسي.

ولد موسى جار الله وترعرع في منطقة رستوف على نهر الدون. وحصل على تعليمه في مدينة قازان وبخارى وسمرقند. حيث درس القرآن والحديث وعلم الرياضيات. ثم أتقن العربية ودرس فيها أمهات الأدب العربي والإسلامي. بعدها سافر إلى بعض الدول الإسلامية والشرقية مثل تركيا ومصر وسوريا والحجاز والهند. وقضى سنوات في مكة والقاهرة، استمع فيها إلى محاضرات محمد عبده. وجمع بين التحصيل الديني والدنيوي، مما أعطاه إمكانية واسعة في خوض الجدل وإيصال المعنى. ووجّه اهتمامه الأساسي بمسائل الفقه وعلم الكلام، اللذين اعتبرهما أدوات ضرورية للتقدم الثقافي للمسلمين.

كان النشاط الفكري لموسى جار الله يصب في إطار التأسيس والبرهنة على أن الإسلام هو فكرة فلسفية ودينية عالمية. وبالتالي، انها غير مقيدة بالزمان والمكان، ومن ثم قادرة على تقديم الإجابة الشافية بالنسبة لتطوير المجتمع الإنساني في كافة ميادين العلم والعمل. وهي فكرة دفعته للسير في اتجاه الإصلاح الشامل للفكرة الإسلامية عبر تطهير ما علق بالإسلام مما ليس منه، وإصلاح ما أصابه الاعوجاج والعطل. لذا نراه بعد عودته إلى روسيا عام ١٩٠٤، وبالأخص بعد ثورة ١٩٠٥ الروسية يشترك اشتراكاً فعالاً في الحياة السياسية

والاجتماعية. حيث يأخذ بالكتابة والمشاركة المباشرة وغير المباشرة في الصحافة الإسلامية بالمشاركة مع عبد الرشيد إبراهيم في مجلة (الألفة) و(التلميذ). كما يشترك في تأسيس وعمل حزب (الاتفاق)،حتى صياغة مشاريعه السياسية. وأدى احتكاكه المباشر برجال الفكر المسلمين والنشطاء السياسيين منهم إلى توجيه فكره نحو القضايا الأكثر التهابا وبلورتها بصورة أكثر دقة. حينذاك تظهر أولى كتاباته النظرية مثل (تاريخ القرآن والمصاحف) عام ١٩٠٤ ويترجم (ديوان حافظ) و(الأدب العربي والعلوم الإسلامية) و(أصول الشريعة) و(دلائل الرحمن) و(الزوميات المعري) و(أسس الإصلاح). ومن عناوين مؤلفاته يتضح تنوع اهتماماته ومصبها العام في اتجاه تعميق وترسيخ الأبعاد الثقافية والسياسية والعلمية للحضارة الإسلامية. والشيء نفسه يمكن قوله عن مؤلفاته الأخيرة، التي تناول فيها بصورة جريئة قضايا التصوف والاشتراكية عبر تأسيسه لفكرة أن التصوف هو مصدر الروح، أما القرآن فهو مصدر الفكرة الاشتراكية. كما يكتب عن قضايا المرأة والعائلة والفقه الإسلامي.

أثارت كتاباته ردود فعل داعية للتضييق عليه وتحريمه وتجريمه، بحيث اضطر عام ١٩١١ إلى ترك التدريس. ولم تتحسن حالته بما في ذلك بعد ثورة ١٩١٧ . وتنوعت العراقيل الموضوعة أمام الكتابة، بحيث اضطر لنشر كتابه (أبجدية الإسلام) في برلين عام ١٩٢٣، الذي تعرض بأثره للسجن مدة ثلاثة اشهر. واضطر في نهاية المطاف للهجرة في الثلاثينيات، زار خلالها جملة من البلدان مثل أفغانستان والهند ومصر والعراق والصين واليابان. ولم يتخلص من المطاردة حتى أثناء الحرب العالمية الثانية، حيث سجنه الإنجليز ما يقارب العام

ونصف العام بتهمة العمل لصالح اليابان. وساعده على الخروج من السجن محمد حمد الله أحد أمراء بهال. وقضى بعد ذلك فترة طويلة في كنف هذا الأمير الهندي المسلم. وكتب حينذاك أغلب مؤلفاته باللغة العربية. بعدها سافر إلى تركيا وأخذ الجنسية التركية. ثم سافر إلى مصر حيث توفي فيها ودفن في القاهرة.

كل ذلك يكشف المسار المعقد الذي مرت به الحركة الإصلاحية الإسلامية في غضون مئة عام على محاولاتها ومساعيها لترسيخ هويتها الإسلامية "الصارمة" في ظل السيطرة الروسية الأرثوذكسية ومتاهات التاريخ الروسي. كما كشفت عن الطاقات المتراكمة والقدرة المتنامية في وضع الإشكاليات الواقعية لحياة المسلمين على المحك العقلي والأخلاقي للتراث الإسلامي. وأفلحت لدرجة كبيرة في مجال التأسيس العقلاني لضرورة الإصلاح بما يتناسب مع الإمكانيات الفعلية للمسلمين في تلك المرحلة. أنها استطاعت أن ترسخ تقاليد الأنا الثقافية وتعيد تأسيسها سياسيا. وهي مهمة سعت لتنفيذها الحركة الجديدة.

***

الفصل الرابع

الحركة الجديدية - تجديد العقل والنفس

مثلت الجديدية "الصيغة الروسية" المتقدمة لحركة الإصلاح والتحديث الإسلامية. واستطاعت بلورة وصياغة أسلوبها المناسب في التعامل مع القضايا التي واجهها رجال الإصلاح المسلمين الكبار لتلك المرحلة كالأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وغيرهم. إلا أن الجديدية تميزت بصفات ارتبطت بتأثرها الكبير بالواقع الروسي وثقافته.

فقد ظهرت الحركة الجديدية، وهي تسمية أطلقت على رجال وحركة الإصلاح الإسلامي في روسيا، الداعين للتجديد في مجال التربية والتعليم. أي الاتجاه الداعي لضرورة إصلاح طرق ومناهج التعليم للمسلمين. وتحولت مع مجرى الزمن إلى الحركة الإصلاحية الإسلامية الأكبر والأوسع والأعمق للمسلمين في ظل القيصرية الروسية.

بدأت هذه الحركة في ثمانينيات القرن التاسع عشر وساهمت في إحداث تغييرات إصلاحية في الكتب المدرسية. ثم تطورت تاريخيا ليتوسع اهتمامها صوب القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية، بحيث أصبحت الحركة الاجتماعية السياسية الأكثر تأثيراً في الحياة الفكرية والثقافية للمسلمين في روسيا عند تخوم القرنين التاسع عشر -

والعشرين. وشأن كل حركة إصلاحية عميقة واجهت ردود فعل مباشرة من قبل التقليديين الذين دعوا أنفسهم بالقديميين (القدماء أو السلفيين)، الذين وجدوا في القيصرية الروسية سندهم المادي والسياسي. ولم يكن ذلك غريبا بالنسبة لتقاليد السلطة الروسية تجاه المسلمين التي كانت تجد في كل تعمق للوعي الوطني والإسلامي للمسلمين مقدمة للحركة الانفصالية.

استندت الحركة الجديدة على مبادئ كبرى أساسية وهي رفض التعصب الديني، نشر التعليم، تعليم اللغة الوطنية ونشر المؤلفات فيها، تأسيس مسارح وطنية، الصداقة بين الشعوب، وأخيرا الإقرار بالتغيير التدريجي (الإصلاحي) كأسلوب للتطور.

وتعمق المضمون السياسي لمبادئ الحركة الجديدة بعد ثورة عام ١٩٠٥ . وبأثرها أخذت تتبرعم الحركات السياسية منها مثل حركة اتفاق المسلمين في شبه جزيرة القرم، وحركة آلاش (الإخلاص) في تركستان، وحركة المساواة في أذربيجان. وكان الاتجاه السياسي العام لهذه الحركات السياسية يسير إلى جانب اللامركزية، أي المطالبة بالحكم الذاتي داخل روسيا القيصرية. وإضافة إلى هذا الاتجاه العام بدأت تتبلور فيها أيضا تيارات الجامعة التركية والجامعة الإسلامية. وأدت هذه الحركات والتيارات الى ارساء أسس نمو الوعي السياسي القومي والإسلامي، التي تعرضت إلى تغيرات جذرية مع انتصار الثورة البلشفية.

إلا أن ما يميز الحركة الجديدة هو استنادها إلى جوهرية التنوير والنشاط الثقافي، الذي وضعته في صلب تصوراتها ونشاطها السياسي. فقد ترأسها في بشكيريا كل من رضا فخر الدين، وضياء

كمالي واكمولا وغيرهم، وفي شبه جزيرة القرم إسماعيل كسبرالي، وفي تركستان البخبودي وفطرت وغيرهم من الشخصيات التي لعبت دورا هائل الشأن في ترسيخ أسس الوعي الذاتي الإسلامي وترسيخ معالمه الإصلاحية الكبرى.

ومن الصعب فهم وإدراك مضمون الحركة الجديدة من دون تحليل النشاط الفكري والسياسي الذي قام به إسماعيل كسبرالي (كسبرينسكي) (١٨٥١-١٩١٤). فهو الشخصية الكبرى التي ارتبط بها المضمون الثقافي - السياسي للحركة الجديدة وتأسيسها النظري.

ولد إسماعيل كسبرالي في قرية اخجي قرب بخشيساراي عام ١٨٥١. كان والده مصطفى كسبرالي من أغنياء منطقة كاسبر قرب يالطة المعاصرة. واستطاع والده أن يحصل على لقب أرستقراطي من القيصرية الروسية مقابل عمله في مؤسساتها وبالأخص في مجال القوات البرية العسكرية.

ودخل إسماعيل المدرسة الابتدائية، وعندما بلغ سنته العاشرة أرسله أبوه لاستكمال الدراسة في المدرسة الروسية. وبعد سنتين من الدراسة نقله أبوه مرة أخرى للدراسة في مدرسة الكاديت(العسكرية) الروسية إلى مدينة فارونيش. بعدها انتقل إلى موسكو لاستكمال دراسته العليا، حيث أخذ يرتاد إلى جانب الدراسة المراكز الأدبية والثقافية الواسعة الانتشار حينذاك في موسكو. واكتشف موهبته المبكرة ايفان كتكوف أحد محرري جريدة الأخبار الموسكوفية. وقد كان كتكوف من بين الشخصيات الروسية الفاعلة وسط الأدباء والمفكرين القوميين السلافيين(الوطنيين). وتوثقت عرى الصداقة بينهما، إلى أن بدأت ثورة القبارصة ضد الأتراك، التي وقف كتكوف إلى جانبها، بعد مهاجمته الشديدة للأتراك. وقد أثار ذلك الأسى

والتألم في قلب الشاب إسماعيل كسبرالي، بحيث ترك صداقته بكتكوف وغادر موسكو راجعا إلى أوديسا، من أجل الانتقال إلى تركيا للانضمام إلى جيشها. ولكنه لم يستطع قطع الشوط حتى نهايته بسبب عدم امتلاكه آنذاك جواز سفر يخوله حق الخروج.

اضطر بعدها للرجوع إلى أهله، وأخذ بتدريس اللغة الروسية في المدرسة. إلا أن رغبة الانضمام للجيش التركي ظلت تراوده بين الحين والآخر. وجرى السماح له للخروج إلى إسطنبول في عام ١٨٧١ . بعدها سافر إلى النمسا ومنها إلى فرنسا. حينذاك بدأ بوضع مشروعه الفكري عن "الإسلام الروسي"(روسكويه موسلمانستفه)، بوصفه أحد البدائل الفكرية الضرورية لتأسيس موقف المسلمين من أنفسهم ومن الروس والحضارة الغربية. إلا أنه لم يستطع تنفيذه آنذاك بسبب الظروف الحياتية التي اضطرته للعمل مترجما في باريس. بعدها رجع إلى إسطنبول للعيش عند عمه. وحاول حينذاك دخول المدرسة العسكرية التركية العليا إلا أنه لم يفلح بسبب تدخل السلطات الروسية والسفير الروسي اغناتييف عند الوزارة التركية لمنعه عن ذلك. عندها عمل على مد الجرائد الموسكوفية والبطرسبورغية بالمقالات. وأخذ بمزاولة الكتابة الأدبية. وكتب في مرحلته الأولى عن حياة الفلاحين وحياة الناس العادية، من خلال تصوير حياة الناس في شبه جزيرة القرم. بعدها كتب قصة حياته بعنوان (قيون دوق دو) وذيلها باسم مستعار هو دانييل بي. وفي كتابه هذا استعرض رغبته في إنشاء جريدة يخدم بها مصالح بلده (القرم) والأتراك في الموقف من الحضارة الأوربية.

في عام ١٨٧٨ تزوج من زهرة خانوم، لعائلة تترية غنية من قازان. وأصبح رئيسا لمدينة بخشيسار. وفي عام ١٨٧٩ كتب عريضة لإنشاء جريدة

للمسلمين، غير أن السلطات الروسية رفضت طلبه في أول الأمر. آنذاك أخذ بكتابة سلسلة مقالات عن "حالة المسلمين في روسيا" نشرها في الجريدة الروسية – التترية "تافريده". وهي مقالات سبق وأن فكر بها كمشروع عن المسلمين في روسيا. وفي عام ١٨٨١ جمع هذه المقالات ونشرها على هيئة كتاب مستقل بعنوان (الإسلام الروسي). وفي عام ١٨٨٣ حصل على إجازة إنشاء جريدة خاصة بالمسلمين باللغة الروسية والتترية أسماها "الترجمان". وفي عام ١٩٠٥ غيّر اسمها إلى "ترجماني أحوالي زمان"، واستمرت بالصدور حتى عام ١٩١٧، أي بعد موته بثلاث سنين.

لعبت "الترجمان" دوراً سياسياً وثقافياً كبيراً ليس بين مسلمي روسيا فحسب، بل وخارجها أيضا. وجرى الاعتراف بقيمتها وفعاليتها وأثرها بما في ذلك من قبل الدول الإسلامية خارج روسيا. ففي الاحتفالات المخصصة عام ١٩٠٨ على مرور ربع قرن على إنشائها حصلت الترجمان على أوسمة تقدير تركية وفارسية ومن بخارى. وسلمه القيصر الروسي نيكولاي الثاني وسام ستانيسلاف من الدرجة الثالثة. والى جانب "الترجمان" أصدر في بخشيساراي جريدة أسبوعية بلغة القرم التترية تحت أسم "ملة" (الأمة). وكذلك جريدة خاصة بالمرأة تحت اسم "عالمي نسوان" (عالم النساء).

لم يترك إسماعيل كسبرالي أعمالا فكرية كبيرة بالطريقة المعتادة في تقاليد الإبداع الإسلامي. أي أنه لم يترك لنا أعمالا فقهية أو تاريخية أو فلسفية أو كلامية بالمعنى المتعارف عليه، ولكنه ترك جملة من الأعمال الفكرية الاجتماعية التي جمعها من نتاجاته المتراكمة في الكتابة الصحفية. ذلك يعني أنها تراكمت في مجرى تجاربه الحياتية العملية. وهو الأمر الذي أعطى ويعطي لها حيوية فكرية وسياسية بما في ذلك في العالم المعاصر.

فقد أثار اهتمامه منذ البداية مشاكل الحياة اليومية للمسلمين التتر في شبه جزيرة القرم. ووجد ذلك انعكاسه في كتاباته الأدبية عن حياة الفلاحين في القرم كما وضعها في كتاب (قيون دوق دو). ونعثر على الشيء نفسه في سلسلة المقالات التي كتبها عن (حالة المسلمين في روسيا)، التي جمعها في وقت لاحق ونشرها تحت عنوان (الإسلام الروسي)، الذي حاول فيه إرساء قواعد جديدة للعلاقة بين الروس والمسلمين، تتجاوز تقاليد السيطرة والإكراه والهيمنة المميزة للسياسة الروسية القيصرية تجاه رعاياها المسلمين. وتتوج عمله هذا في أهم كتاباته الفكرية ألا وهو (الاتفاق الروسي الشرقي) الذي وضعه باللغتين الروسية والتترية (لغة تتر القرم). واحتوى هذا الكتاب على صيغة مكثفة لتجاربه الحياتية السياسية والفكرية في تأمل حالة المسلمين في روسيا ومحاولة إنهاضهم عبر حركة تجديدية تبني مواقفها العملية على رؤية واقعية من روسيا. أي أنه حاول التأسيس فيه لرؤية استراتيجية للعلاقة الروسية الإسلامية تخدم مصالح الطرفين.

وكتب أيضا جملة من المقالات والأبحاث والكتب ذات الصفة التربوية التي سعى من خلالها لإنهاض الروح الأدبي عند الجيل الشاب. لذا نراه يكتب للصبيان (خواجي صبيان) و(معلوماتي نافيعة). ووجد ذلك تعبيره أيضا عبر تحويله الكتابة الأدبية إلى أسلوب للتربية الأخلاقية، كما هو الحال في روايته الخيالية (دارتي راحة للمسلمين). وأراد كتابة موسوعة شاملة للمسلمين في روسيا إلا أنه لم يعثر على من يمولها آنذاك.

كل ذلك يشير إلى أن الأعمال الفكرية لإسماعيل كسبرالي كانت تهدف لإنهاض الروح العملي عند المسلمين. غير أن ما يميزها عن الحركات

الإصلاحية الإسلامية لنهاية القرن التاسع عشر- بداية القرن العشرين، هو موضوعاتها العملية المباشرة المرتبطة بالواقع الروسي وحالة المسلمين فيه.

لا يعني اهتمام إسماعيل كسبرالي بواقع المسلمين في روسيا (وبمنطقة القرم بالأخص) ضعف اهتمامه بالعالم الإسلامي. على العكس، فإننا نعثر في سلوكه الحياتي على اندفاع عارم صوب مشاكل العالم الإسلامي جميعا. لذا نراه يسافر إلى بخارى وتركستان ومصر والهند للمساهمة في إنهاض الفكر الإسلامي التنويري والعمل التنظيمي من أجل توحيد المسلمين. وهي فكرة ظلت متغلغلة في أعماق تصوراته وأحكامه عن كيفية خروج المسلمين من المأزق التاريخي الذي أخذوا يواجهونه في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في مواجهة الهيمنة والسيطرة الكولونيالية.

انطلق إسماعيل كسبرالي في رؤيته عن وحدة المسلمين من ضرورة اعتمادها على عقول مستنيرة وأناس قادرين على التضحية والعمل. وهي مهمة مستحيلة في ظل سيادة الجهل والتخلف المادي والمعنوي. من هنا وضعه قضية الاهتمام بالمعارف والعلوم في صلب تصوراته الإصلاحية. وأكد بهذا الصدد على ضرورة الاستفادة من إيجابيات الثقافات الأخرى في مختلف الميادين والعلمية منها بالأخص. فهو يسير هنا في نفس تقاليد العقلانية الإسلامية وتقاليدها الإصلاحية القديمة عن أن العلم بحد ذاته فضيلة. بحيث جعله ذلك يقر بإمكانية بل وبضرورة توسع روسيا في المناطق الإسلامية ولكن بشرط مساهمتها في إنهاض المسلمين ثقافيا وعلميا. وبنى اجتهاده هذا، الذي كان يهدف ضمن تصوراته إلى خدمة وحدة المسلمين على اعتبارين، الأول هو حقيقة الإسلام التوحيدية والأممية،

والثاني رؤيته عن طبيعة المكونات الثقافية لروسيا نفسها. ووضع في الاعتبار الأول الفكرة القائلة إن عظمة الإسلام تقوم في قدرته ومساعدته المسلمين على الاحتفاظ بهويتهم الثقافية. من هنا فانه لا معنى لتجزئة المسلمين على أساس العنصر والمكان والتراب. لذا وقف بالضد من أن يكون لكل قوم وشعب مسلم مفتيه الخاص، معتبرا انتماء الكل للإسلام أرقى من أي اعتبار للقومية. لهذا السبب اعتبر توحيد المسلمين داخل روسيا مساهمة موضوعية في جمع شمل المسلمين. من هنا يمكن فهم موقفه المعارض لما أسماه بالنزعة الانعزالية لمسلمي روسيا آنذاك، الذين أرادوا العيش خارج روسيا وبدونها. وكتب بهذا الصدد يقول إن مصلحة الدولة (الروسية) تفترض الاستفادة من الجميع بما في ذلك من المسلمين. لذا ينبغي أن تتعامل معهم بصورة إيجابية. وبنفس الوقت طالب المسلمين بالانخراط الثقافي الفعال في الحياة الروسية. فقد استغرب اعتداد بعض المسلمين بالنفس في حين لا تتعدى حياتهم دائرة المناطق الريفية. من هنا دعوته لذهابهم إلى المدن والاستفادة من نتاج الحضارة الروسية. وأعطى لهذا الاشتراك الفعال للمسلمين في روسيا أبعادا ثقافية عالمية، من خلال ما أسماه بالعامل الوسط في الثقافة الروسية بين الغرب والشرق، وبالعامل الوسط للمسلمين في روسيا بين روسيا وعالم الإسلام. وأعطى لهذه "الوسطية" أيضا أبعادا سياسية وروحية، بحيث جعلته يتكلم عن "المكان الشرعي" للروس والمسلمين في روسيا بين الغرب والعالم الإسلامي، وذلك بفعل التوافق الباطني بين المسلمين والروس.

كانت مواقف واجتهادات إسماعيل كسبرالي هذه مبنيّة على تحسسه واقع المسلمين بشكل عام وفي روسيا بشكل خاص. لقد تحسس حينذاك

خسارة المسلمين أمام الروس والغرب ثقافيا وحضاريا. واعتقد بأن الاحترام الحقيقي والمحبة المخلصة للإسلام يفترضان الاندفاع الفعال من أجل منافسة الآخرين لا الانعزال المكتفي بذاته. ولم ير في اندفاع المسلمين في روسيا للانخراط في الحياة الروسية والاستفادة منها أمرا "تكتيكيا" أو عابرا، بقدر ما أنه وجد في ذلك شيئا يستند إلى أصوله الخاصة القائمة في "الدين" الروسي أمام المسلمين أنفسهم الذين أنقذوا روسيا والروس فيما مضى. وأكد بهذا الصدد على أن التتر والمغول قد أنقذوا روسيا من الانحلال في الغرب الأوربي. مما ساهم على إبقاء الأصالة الروسية وتوحيدها اللاحق. ومن ثم فان على روسيا أن تدفع الثمن، لكن لا بالنقود الآسيوية القديمة، بل بالنقود "الأوربية المعاصرة"، أي بالعلم والمعرفة.

وإذا كانت هذه الأفكار تتشابه ظاهريا مع ما هو مألوف في الاعتبارات الفكرية لتيار محبي وأنصار السلافية الروسي وتيار الأوروآسيوية، فإنه يختلف عنهما في الباطن، من حيث وضعه أولوية العامل الإسلامي في اعتباراته السياسية والثقافية. فهو أيضا يتكلم عن الروح الجماعي والجماعة الروحانية ومعارضة الفردية الأنانية(بما في ذلك الجماعية والقومية) باعتبارها مكونات أساسية في الإسلام وضرورية للمسلمين، إلا أنه أدرج هذه الأفكار في سلسلة الغاية السياسية الكبرى، ألا وهي توحيد المسلمين، معتقدا بأن توحيد المسلمين داخل روسيا هي فرصة لتقويتهم الداخلية وتحضّرهم السريع.

ووضع إسماعيل كسبرالي بهذا الصدد نظريته عن الوفاق الروسي الشرقي(الإسلامي)، والتي انطلق فيها من واقع وجود المسلمين ضمن إطار الدولة الروسية من جهة، وطبيعة العلاقة المتكونة تاريخيا بينهما من جهة

أخرى. واعتبر وجود المسلمين في روسيا خيرا لهم انطلاقا من إمكانية الاستفادة مما توفره الثقافة الروسية المعاصرة، بينما اعتبر تاريخ العلاقة بين الروس والمسلمين ضمانة الوفاق التاريخي بينهم، لاسيما وأنهما يتمثلون ثقافيا وروحيا موقع الوسط والحلقة الرابطة بين الغرب والشرق. وروسيا بهذا المعنى هي "قدر" المسلمين فيها. لأن روسيا هي طريق الغرب الأوربي إلى المسلمين، الذين يحصلون على الثقافة الأوربية بعد مرورها في التجربة الروسية. أي أنها تصل إليهم "بصورة مشذبة" وخالية من عنفوان الأوربية المباشرة. وهو أمر يجعل من الممكن الأخذ بنتاج الثقافة الأوربية دون الاصطدام المباشر بها. لاسيما وأن روسيا تتصف بصفات ثقافية ونفسية مشتركة مع المسلمين. إضافة إلى أنها لا تتميز بسياسة القهر الحضاري. فالروس تعودوا على وجود أكثر من ثقافة بينهم.

وصاغ من هذه المقدمة مطلبه القائل بضرورة تذليل الشكوك المتبادلة بينهما. واعتبر إعلان روسيا وطنا للجميع بغض النظر عن الدين والعرق الأساس الضروري لهذا الوفاق. بمعنى اقتناع المسلمين بأن وجودهم ضمن روسيا يعطي لهم إمكانيات هائلة للتقدم والازدهار العلمي والثقافي والاقتصادي(التجاري)، وإقناع الدولة الروسية بالشكل الذي يقضي على شكوكها تجاه المسلمين، ومن ثم إزالة الشك الدائم بهم من هواجسها وسلوكها كعملاء للدول الإسلامية (العثمانية بالأخص). ويترتب على ذلك بنظر كسبرالي سيادة الواجب المشترك عند الروس والمسلمين تجاه الدولة ومسؤولية الدولة المتساوية تجاههما. واعتبر "عدم تدخل الدولة في الشؤون الداخلية للمسلمين" عملاً ضاراً. فإذا كان لذلك ما يبرره فيما مضى، فإن الظروف المعاصرة تفترض دخول المسلمين

واشتراكهم الفعال في إدارة الدولة. أي ينبغي أن يكون الجميع مشتركين فعالين في بناء روسيا العظمى. وهو اشتراك ينبغي أن يستند على مبادئ الحرية والإبداع، اللذين ليس فقط لا يتعارضان مع تقاليدهما وإيمانهما، بل ويساعدان على نهوضهما المشترك.

واعتقد كسبرالي بأن الدولة القيصرية ينبغي أن تعمل من أجل وضع الشروط المتكافئة للجميع واستعمال الأساليب النبيلة من أجل بلوغ هذه الغاية. إذ لا يمكن بلوغ الغاية السامية، كما يقول كسبرالي، بوسائل رذيلة. وأنّ رسالة القيصرية الروسية ينبغي أن تكون رسالة أخلاقية روحية تساهم في تذليل تخلف رعاياها المسلمين لا بالإبقاء عليهم في غياهب الجهل والتخلف. لأنه في حالة عدم قدرة القيصرية وروسيا على رفع مستوى هذه الشعوب، فإنها لا تمتلك الحق الشرعي والأخلاقي للتدخل في شؤونهم.

وحاول أن يؤسس لفكرته عن الوفاق الروسي – الشرقي(الإسلامي) من خلال ربط الأبعاد الجيوسياسية والثقافية للعلاقة الروسية – الإسلامية في كل واحد. فقد انطلق مما اسماه بضرورة تذليل خطورة الصين والإنجليز. فالصين تتميز بسيادة فكرة السلطة من أجل السلطة والتصنين، الذي يسحق الأصالة الثقافية للشعوب والقوميات، بينما يتميز الإنجليز بالصلافة وعدم احترام تقاليد الشعوب الأخرى. أما الروس فإنّهم على خلاف ذلك. فهو لم ير شعبا سائدا يعامل الشعوب الأخرى الخاضعة له ضمن الدولة على قدر المساواة، كما أنّهم ينظرون إلى الآخرين كما لو أنهم منهم وإليهم. ولا يتميز الشعب الروسي بروح العداء للمسلمين، بل هم أكثر تسامحاً وأعدل في علاقتهم بالشعوب التركية المسلمة في روسيا من أتراك السلطنة العثمانية تجاههم. إضافة

لذلك إنّ الروس يختلفون عن الأوربيين الغربيين المتميزين بالأنانية والنفعية الباردة. فالمسلمون يرون في الروس أيضا ذاتهم المشتركة مثل الانفتاح والتسامح والصداقة وحب الآخرين. لهذا اشترط في ترسيخ الوفاق الروسي الإسلامي اعتماده على الشعور المشترك بالانتماء المعنوي لروسيا ، لا على أساس الاعتبارات النفعية والسياسية الضيقة. وطالب المسلمين بأن يكونوا أولاً وقبل كل شيء وطنيين والعمل مع الروس من أجل التنوير والنهضة. ويفترض ذلك من الدولة الروسية العمل من أجل تخليص المسلمين من الجهل والتخلف. إذ لا ينبغي أن تكون السيطرة الروسية من أجل السيطرة والاستغلال ودفع الجزية. ومن العيب على روسيا أن تكون مهمتها بهذا الصدد مجرد الاستعاضة عن القاضي بتسمية الحاكم وعن النائب بتسمية الشرطي. إن مهمة روسيا كما خطط لها كسبرالي في الوفاق المفترض هي مهمة حضارية. واعتقد بأنّ سياسة كهذه سوف تدفع حدود روسيا إلى كل مناطق الأتراك المسلمين. بحيث تصبح هذه المناطق عاجلاً أم آجلاً جزءاً من الدولة الروسية.

وربط كسبرالي هذه الحالة بواقع سيادة الحقوق والواجبات المشتركة على الجميع في الدولة الروسية. لذا طالب بأن يعيش الروس والمسلمون في دولة واحدة بقوانين واحدة، كشركاء مثلما يعيش أبناء عائلة كبيرة من شعوب وقوميات متنوعة.

واعتبر مساواة الجميع حاجة طبيعية، بينما يؤدي استعمال القوة إلى تدمير الدولة ورعاياها. وكتب بهذا الصدد قائلاً: إنّ الدولة لا ينبغي أن تجمع ما هو غير قابل للإجماع كما لا ينبغي لحم ما هو قابل للتكسر في كل لحظة. أي ينبغي على الدولة ألا تستعمل القوة في فرض شروطها دون

الأخذ بنظر الاعتبار حقوق من تريد ضمه إليها. ووضع في هذه الحقوق مساواة الجميع. وأدرج في هذه المساواة الضرورية للوفاق الروسي الإسلامي سيادة الحرية والإبداع المشترك. لهذا طالب بالكف عن الروسنة المفروضة بالقوة، وطالب بالاستعاضة عنها بالوحدة الروحية الأخلاقية والحفاظ على الأصالة الثقافية. من هنا وقوفه المعارض لتدخل الدولة في كل دقائق الحياة الاجتماعية والروحية للمسلمين، وطالب بالحرية السياسية، معتبراً إياها فضيلة ضرورية لوجود الدولة والأمم. واعتبر أن افضل خدمة يقدمها المواطن طواعية للدولة هو المواطن الحر. أي ينبغي للجميع أن يكونوا أحرارا في خدمة الدولة. ولم يقصد هو بهذه الخدمة العبودية للدولة، بل الإبداع الحر المستند إلى فكرة الحق والواجب. فما كان يقلق عقل كسبرالي وضميره ليس "المصير الروسي" بل حقوق المسلمين وواجب الدولة الروسية تجاههم. وفي حالة تطبيق الدولة الروسية لمبادئ العدل والمساواة والحرية، فإنّها تكون بذلك الأقرب إلى أفئدة المسلمين وعقولهم، لأن هذه المبادئ هي مبادئ المثال النموذجي للحكم الإسلامي والحضارة الإسلامية. وروسيا المثلى هي روسيا المبنية على أساس الاتحاد الطوعي المرتكز على مبادئ المساواة والحرية والعلم والتربية والتعليم.

تميزت آراء إسماعيل كسبرالي ومواقفه بالواقعية وغلبة النوازع الاجتماعية والسياسية فيها. فهو يشبه الكواكبي من حيث اهتمامهما الأساسي بقضايا الواقع السياسي والاجتماعي للمسلمين. غير أن ما يميز شخصية إسماعيل كسبرالي الاجتماعية والسياسية كونها تبلورت في مجرى الدفاع عن حرية وتقدم المسلمين في ظل السيطرة الروسية. وكانت أفكاره العلمية والعملية موجهة من أجل إيجاد الحلول لمشاكل المسلمين في روسيا

والخروج بهم من المأزق التاريخي والثقافي آنذاك. وأوصلته رؤيته الواقعية إلى التشديد على أولوية التنوير والتربية والتعليم والتأسيس للتدرج في ميدان الحرية الاجتماعية والسياسية. لذا نراه أيضا يقف ضد الفكرة الاشتراكية المنتشرة حينذاك بين الروس بعد ثورة ١٩٠٥، انطلاقا من عدم ثقته بنجاحها السريع. معتبرا الراديكالية خطرا على التحرر الاجتماعي والثقافي ومدمرة للأصالة الثقافية. من هنا اتزان موقفه من الغرب الأوربي. فقد أكد من جهة على أنانية الغرب وأعطاه في نفس الوقت حقه باعتباره معقل العلم والثقافة في ذلك الوقت. واقتبس منه فكرة التنوير والحرية ولكنه لم يجر على خطا أنصار ومحبي السلافية الروس في انتقادهم المرير "لبرلمانية الغرب وإلحاده" وما شابه ذلك. لقد بنى معارضته للغرب الأوربي على أساس انعدام التعددية الثقافية فيه. وانطلق في ذلك من يقينه عن أن الغرب لا يعرف سوى سياسة الهيمنة والابتلاع والسيطرة، بينما شكلت الأصالة الثقافية والدينية للمسلمين بالنسبة لكسبرالي مرجعية ثابتة في فكره.

في حين كان مشروعه عن الوفاق الروسي - الإسلامي هو مشروع المستقبل. بناه على أساس تاريخي - ثقافي - روحي. بمعنى تداخل الرؤية التاريخية عن نماذج الثقافتين الروسية والإسلامية. وهو تداخل تراكمت عناصره في مجرى قرون عديدة من الحرب والسلم، ترتبت عليه صيرورة أبعاد روحية متغلغلة في أجساد وأرواح المسلمين والروس متشابهة في السلوك والأخلاق والأمزجة. لذا اعتبر أن على الدولة الروسية أن تبني موقفها من المسلمين على أسس روحية أخلاقية لا على أساس القوة والغلبة، كما مارسته تجاه البولنديين والفنلنديين وغيرهم. واعتقد بأنّ روسيا سوف تسير بهذا الطريق، وسوف تترأس التمدن الإسلامي، الذي يجعل من العالم الإسلامي وروسيا قوة لها أثرها التاريخي الهائل.

لم تكن أفكار ومشاريع إسماعيل كسبرالي هذه معزولة عن واقع المسلمين في القرن التاسع عشر وخضوعهم للسيطرة الروسية. أي أن اجتهاده كان منصبا نحو البحث عن سبل واقعية للنهوض بمسلمي روسيا ومن خلالهم المسلمين بشكل عام. وهي فكرة لها أصالتها الثقافية وأبعادها الجيوسياسية المعاصرة، التي لم تفقد قيمتها المعاصرة بعد ضرورة الأخذ بحصيلة التغيرات التي جرت على النطاق العالمي في مجرى القرن العشرين بشكل عام وعلى مسلمي روسيا (القيصرية) والاتحاد السوفيتي بشكل خاص.

فقد أدى زوال روسيا القيصرية إلى زوال "مشروع الوفاق الروسي الإسلامي" بصيغته التي اقترحها كسبرالي. ولكنه فتح الطريق أمام إمكانية ظهوره في التشكيلة السوفيتية، التي أدرجت الشعوب الإسلامية في تركيبات دولتية وقومية أدت إلى تجميعهم المتجزئ. وهي خطوة متناقضة من حيث قيمتها السياسية والثقافية. فقد جسدت المرحلة السوفيتية بصورة جزئية مشروعه عن الوفاق وعن التمدين والتنوير، ولكنها خربت مبادئ الأصالة الثقافية للمسلمين. وتجلى ذلك بصورة مأساوية بالنسبة لشعبه ووطنه الأم (شبه جزيرة القرم).

لقد عاني المشروع الثقافي السياسي لكسبرالي من نقاط ضعف منها وهم التجمع الحر للمسلمين وتنويرهم التام داخل قومية وثقافة ودولة أخرى مسيطرة عليهم. فالسيطرة بحد ذاتها لا تفترض ولا تستلزم المساواة. إضافة لذلك إن التجمع الحقيقي للقوميات والثقافات يفترض خوض معاناة الصراع من أجل خلق مكونات الوحدة الداخلية، لا الوحدة المفروضة خارجيا. أما مطالبته الدولة القيصرية بتقديم شروط متكافئة للمسلمين مع الروس فهو وهم يتناقض مع كامل تاريخ وسياسة القيصرية. وهو نفس

الوهم القائم في تصوراته عن إمكانية الرسالة الروحية والأخلاقية للقيصرية تجاه المسلمين. والشيء نفسه يمكن قوله عما أسماه دور روسيا الحضاري، وضرورة دخولها مناطق عيش الأتراك جميعا! إذ يفترض هذا التصور وجود روسيا المثالية. ولا مثالية في السيطرة، لان السيطرة تسعى أساسا للحصول على غنيمة. إضافة إلى ما في هذا التصور من إجحاف للحقيقة التاريخية التي لازمت تفوق المسلمين تاريخياً وثقافياً لآلاف السنين على الروس وغيرهم. ذلك يعني أن الوفاق الروسي - الإسلامي يستلزم أولاً وقبل كل شيء المساواة والتكافؤ الوجودي للثقافات والأمم عبر بنائه على أسس المعاناة الذاتية في البحث عن النظام الأمثل.

أما بالنسبة لرضا فخر الدين (١٨٥٩-١٩٣٦) فهو أحد أهم ممثلي الحركة الإصلاحية الإسلامية بين التتر والبشكير في روسيا. جمع في ذاته المؤرخ والمتكلم والسياسي والكاتب والصحفي. وتبلورت شخصيته العلمية والعملية تحت تأثير كتابات الشخصيات الإصلاحية الكبرى في روسيا مثل الكورسوي وشهاب الدين المرجاني وإسماعيل كسبرالي وزين الله رسوليف، إضافة الى أئمة الاصلاحية الاسلامية مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

مثل فخر الدين التيار الصاعد للحركة الإصلاحية الإسلامية عند التقاء القرنين التاسع عشر والعشرين. واهتم شأن المرجاني أساسا بكتب الطبقات. ولعل مؤلفه (الآثار) من بين أكثرها قوة وقيمة وجلاء بهذا الصدد، الذي ظهر الجزء الأول والثاني منه بين أعوام ١٩٠٦-١٩٠٩ باللغة التترية في قازان. حيث استعرض فيه أهم أعلام المسلمين في روسيا. كما نشر في ارنبورغ عام ١٩٠٦ ستة أجزاء تحتوي على سيرة أهم أعلام الفكر الإسلامي مثل أبو العلاء المعري والغزالي وابن رشد

وابن تيمية. كما كتب أيضا عن مشاهير النساء. ومن بين أهم أعماله الفكرية تجدر الإشارة إلى كتابه الصادر عام ١٩١٠ (شروح الأحاديث النبوية) وعام ١٩١٤ بعنوان (قضايا دينية واجتماعية). ومن بين أهم مؤلفاته الأدبية تجدر الإشارة إلى كتاب (سليمة) الصادر عام ١٨٩٩ و(أسماء - الخطيئة والعقاب) الصادر عام ١٩٠٣، اللذين لعبا دوراً كبيراً في إثارة وتعميق الوعي القومي والإسلامي.

أثارت كتاباته الاجتماعية والسياسية ردود فعل كبيرة ليس فقط بين أوساط المسلمين، بل ومن جانب السلطة القيصرية، التي وجدت فيها تهديداً لها. حيث جرى قراءتها على أنها دعوة وتحزّبٌ للجامعة الإسلامية. وبالتالي تهديد للسيطرة الروسية وخلاص من استعمارها للمناطق الإسلامية. لذا نراها تمنع وتحارب بعض كتبه، وبالأخص كتاب (قضايا حكومية متعلقة بالمسلمين) و(أحمد مدحت) وغيرها من الكتابات.

وأصبح رضا فخر الدين عند بداية القرن العشرين أحد المع الشخصيات الفكرية الإصلاحية الإسلامية في روسيا. وقد استندت إصلاحيته على مبادئ أساسية منها أولاً ضرورة الاعتماد على القرآن والسنة باعتبارهما المصادر الأساسية للإسلام، وثانياً ضرورة تطهير الإسلام مما علق به ويتعارض معه، ثالثاً محاربة التقليد والجمود والتعصب، وأخيراً الدعوة للتحرر ومساواة المرأة. وهي مبادئ جسدها في كتاباته ومواقفه العملية. فبعد ثورة ١٩٠٥ الروسية نراه يفضل العمل في الصحافة على العمل في القضاء. وينتقل الى العمل بصفة محرر في صحيفة الوقت في ارنبورغ. ويترأس منذ عام ١٩٠٨ ولمدة عشر سنوات جريدة الشورى، نصف الشهرية، التي وجهت جل اهتمامها للقضايا الاجتماعية والسياسية والفكرية التاريخية والأدبية.

وتجلى اهتمامه السياسي والاجتماعي على وجه الخصوص بعد ثورة أكتوبر عام ١٩١٧ ، حين رجع إلى مدينة أوفا، وترأس مفتيات وسط روسيا وسيبيريا بعد موت عالمجان بارودي عام ١٩٢٦ .

لكنه يتوصل في آخر حياته وبعد معايشته السلطة السياسية السوفيتية إلى مواقف نقدية تجاه الغرب والثقافة الغربية، جعلته يشدد على ضرورة استقلال المسلمين، وتعظيم دور الإسلام والشرق.

أمّا أشهر وأبرز ممثلي الحركة الجديدية في تركستان فهو محمود حجة البخبودي (١٨٧٥- ١٩١٩). ولد في سمرقند وحصل على تعليمه الديني الأوّلي فيها. وسافر إلى مكة للحج عام ١٩٠٠، وفي طريق عودته أقام في القاهرة وإسطنبول. ثم أقام في مدينة أوفا وقازان، اللتين كانتا آنذاك أهم مراكز الحركة الإصلاحية الإسلامية في روسيا القيصرية.

تأثر البخبودي بكتابات رضا فخر الدين (ت -١٩٣٦). وبعد رجوعه إلى تركستان أخذ بوضع الكتب التعليمية على طريقة الجديدين. وقام بتأسيس مدرسة خاصة به وكذلك دار للطباعة والنشر (نشريات بخبودي)، أخذت بطباعة ونشر الكتب المدرسية باللغتين التترية والفارسية، وكذلك خرائط تركستان وبخارى وحيوة. واعتبر البخبودي نشر آراء الحركة الجديدية من صلب أهدافه الأساسية. وجعل من المسرح أداة لبيانها. مما جعل منه مؤسس المسرح الكازاخستاني. وتحولت مسرحيته بادراكوش (قاتل الأب)، التي كتبها عام ١٩١٤ أشهر مسرحية حينذاك. وفي ذلك الوقت بدأ بإصدار جريدة "سمرقند عينه" (مرآة سمرقند).

وشأن كلّ جديد في تلك المرحلة ربط نشاطه الأدبي بنشاطه السياسي. إذ أخذ بعد ثورة ١٩٠٥ الروسية بالدفاع عن آراء (حزب

اتفاق المسلمين)، الذي اقترب في الكثير من مواقفه السياسية من حزب الكاديت الروسي. أي أن مطلبه السياسي الأكبر كان يصب في اتجاه الحصول على حكم ذاتي للمسلمين ضمن روسيا القيصرية، ومعارضة الروسنة. وبعد ثورة ١٩١٧ كان من بين الأعضاء البارزين في المؤتمر الرابع للحزب، الذي أعلن استقلال تركستان الذاتي. ولكنه اضطر للوفاق مع السلطة السوفيتية بعد انتصارها في تركستان عام ١٩١٨ . آنذاك جرى تعيينه مستشاراً لشؤون التعليم والتربية في المنطقة. وفي طريق عودته إلى طشقند عام ١٩١٩ قبضت عليه الحركة الإسلامية المعارضة للسلطة السوفيتية وأعدمته.

لقد كان نشاطه العام وأفكاره تسير في المجرى العام للحركة الإصلاحية الإسلامية ممثلة بالشيخ محمد عبده.

ومن بين مشاهير الحركة الجديدية تجدر الإشارة أيضا إلى ضياء كمالي (١٨٧٣-١٩٤٢) (واسمه الكامل بارفيز الدين ابن جمال الدين ابن كمال الدين). ولد ضياء كمالي في مدينة أوفا عاصمة البشكير. وحصل على تعليمه الأولي في المدرسة العثمانية، ثم أرسل للدراسة في إسطنبول عام ١٨٩٨ . بعدها انتقل إلى مصر حيث درس الفلسفة في كلية الأزهر، وتتلمذ على يد الشيخ محمد عبده. بعدها رجع إلى مدينته أوفا، وأخذ بتعليم القرآن والفلسفة ونشر آراء الإصلاحية الإسلامية عبر المقالات التي كان يكتبها لجريدة (العالم الإسلامي) التي بدأت بالصدور عام ١٩٠٦ في مدينة أوفا. ثم أسس بعد ذلك أول مدرسة إسلامية عليا في روسيا بمساعدة المتنورين والأغنياء المسلمين. وأخذ بإلقاء الدروس من أجل رفع تأهيل رجال الدين المسلمين. وبمساعيه أيضا جرى إنشاء أول مدرسة إسلامية للبنات عام ١٩١٥ .

غير أن مآثر ضياء كمالي الكبرى في حركة التجديد والإصلاح تقوم في إسهامه الكبير في ميدان الدراسات والأبحاث الإسلامية. فقد أنهى الجزء الأول من عمله الفلسفي (فلسفة الإسلام) عام ١٩٠٩، الذي أثار رد فعل كبير داخل روسيا وخارجها. ثم طبع الجزء الثاني منه عام ١٩١٠. أما الجزء الثالث فلم ير النور. كما أصدر عام ١٩١١ كتابه (عدالة الله) وفي عام ١٩١٣ (البناء الديني)، اللذين شرح فيهما باللغة التترية وبأسلوب سهل تصوراته عن إصلاح الإسلام بما يستجيب لمهمات المعاصرة والتحديث. ومن أجل تقريب حقائق القرآن إلى عوام المسلمين قام بترجمة معاني القرآن إلى اللغة التترية. إلا أن كتابه هذا لم يطبع بسبب معارضة رجال الدين التتر آنذاك لترجمة القرآن إلى اللغات القومية. ومن بين كتبه الأخرى المهمة تجدر الإشارة إلى (صراط القرآن المستقيم) و(مدارسنا الروحية).

مثل ضياء كمالي أحد النماذج الرفيعة للحركة الجديدية في روسيا. وهو السبب القائم وراء اشتراك التيار التقليدي في الإسلام مع السلطة القيصرية في تعكير حياته ونشاطه الفكري والسياسي. فقد كان يخضع على الدوام لمراقبة الشرطة والأمن والتفتيش بين الحين والآخر والتوقيف والسجن. كما تعرض أكثر من مرة لمحاولات الاغتيال.

وبعد ثورة شباط ١٩١٧ اشترك بصورة فعالة في النشاط السياسي للمسلمين، وبالأخص في المؤتمر الأول لمسلمي روسيا المنعقد في مايس عام ١٩١٧ في موسكو، وفي نشاط (اتحاد رجال الدين المسلمين) في مدينة أوفا وبعد ثورة أكتوبر عام ١٩١٧، وكذلك مؤتمر اتحاد علماء المسلمين في روسيا المنعقد في مدينة قازان في تشرين الثاني عام ١٩١٧.

لكنه يعتزل النشاط السياسي بعد استتباب السلطة السوفيتية. ومع ذلك ينتخب عضواً في هيئة إدارة شؤون مسلمي الجزء الغربي من روسيا وسيبيريا عام ١٩٢٣. وفي تلك المرحلة يكتب جملة من الأبحاث والدراسات التي قدّم فيها تأويلاً علمياً لقضايا الإيمان والماورائيات، التي تصدم التصورات التقليدية. وهي تأويلات ساهمت في ثقل الضغوط التي مارسها الإلحاد الرسمي للدولة تجاه الأديان. إلا أن ذلك لم يخلصه أيضا في وقت لاحق من شكوك السلطة، التي اتهمته بالعداء للنظام. حيث حكم عليه بالسجن لمدة سبع سنوات عام ١٩٣٦. وتوفي في السجن عام ١٩٤٢. وأعيد له الاعتبار عام ١٩٥٦.

ومن بين ممثلين الجديدية الكبار، وقد يكون آخرها هو عبد الرؤوف رحيم أوغلي، المشهور باسم فطرت (١٨٨٦-١٩٣٨). كان زميلاً للبخبودي، أحد أهم واكبر ممثلي الحركة الجديدية في بخارى. وبعد زيارته مكة عام ١٩٠٤ قفل راجعاً إلى بخارى. ثم رحل للدراسة إلى إسطنبول وبقي فيها حتى عام ١٩١٣. وتأثر آنذاك بأفكار "تركيا الفتاة"، التي وجد فيها مصدراً معنوياً لكتاباته الأدبية والشعرية التي نشرها بالفارسية. من هنا تأكيده على ضرورة الثورة الأدبية والأخلاقية من أجل أن يأخذ الشعب على عاتقه مهمة قيادة نفسه بنفسه لكي يصنع مصيره بيديه. وليس مصادفة أن يوجه اهتمامه للمسرح متأثراً بزميله البخبودي، وبالأخص مسرحياته التي خصصها للمسلمين الذين استشهدوا في الحرب العالمية الأولى.

وشكل نشاطه السياسي مصدراً أقلق السلطات في بخارى، وبالأخص محاولاته جعل منظمة "بخارى الفتاة" السرية التي شكلها حزباً سياسياً. وبعد ثورة شباط الروسية عام ١٩١٧ نشر إعلان الحقوق السياسية والاجتماعية للمواطن. بل وأيد البلاشفة والاشتراكيين الثوريين، إلا أن هزيمتهم عام ١٩١٨ أدت إلى مطاردة الحركة الجديدية بعنف من جانب سلطات بخارى. وبعد استرجاع البلاشفة لزمام الأمور في المنطقة يدخل فطرت الحزب الشيوعي لمنطقة بخارى، الذي جرى تأسيسه عام ١٩١٩ .

كان نشاط فطرت موجها في الإطار العام صوب ترسيخ وتعميق وعي الذات التركستاني. فقد أصدر عام ١٩٢٠ مجلة تانج (الفجر) الداعية لإصلاح اللغة التركية واللهجات التركية. كما دعا إلى إصلاح مناهج التربية والتعليم على الطريقة الأوربية الغربية. وفي نفس الوقت نراه ينتقد سياسة موسكو تجاه آسيا الوسطى. ومع أن السلطة السوفيتية قد أرجعته إلى العمل وأعطت له مهمة إدارة الجانب الأيديولوجي للتربية والتعليم في بخارى، إلا أنها عادت ونفته عام ١٩٢٣ . وعندما رجع من جديد إلى آسيا الوسطى عام ١٩٢٧، وجه جلّ اهتمامه صوب تدريس وكتابة تاريخ آداب المنطقة، وبالأخص الأدب الأوزبيكي والطاجيكي عبر إحياء الأدب التركي والفارسي. ومن مآثره بهذا الصدد تجدر الإشارة إلى ترجمته، سوية مع جولبان، كتاب ألف ليلة وليلة عام ١٩٣٥ . إلا أن نشاطه يتوقف بعد ذلك إثر اعتقاله وسجنه عام ١٩٣٧ . ثم ضاع أثره بعد ذلك بصورة نهائية في معتقلات الدولة السوفيتية.

مما سبق، يبدو واضحاً، بأن تاريخ الإسلام قبل ثورة أكتوبر ١٩١٧ قد صنع قضاياه الفكرية والسياسية ورجاله. ومن الصعب الآن القول بأي طريق ومستوى كان يمكن لهذا التاريخ أن يؤدي بتطور الشعوب الإسلامية في روسيا لولا ثورة شباط ومن بعدها ثورة أكتوبر عام ١٩١٧، إلا أن مما لا شك فيه، أن التحول الذي أحدثته الثورة قد أغلق فصلا لم يكتمل في تاريخ الإسلام في روسيا، وفتح في الوقت نفسه آفاقا لم تكن مرئية آنذاك بعد.

***

الفصل الخامس

"الإسلام الروسي" وعصر الثورات الكبرى

لكل مرحلة تاريخية كبرى تصوراتها وأهدافها ونمط تفكيرها وأساليبها السياسية وكذلك أوهامها. وتبدع أيضا نماذج فعاليتها ومؤيديها وأعدائها ومعارضيها. وفي كلتا الحالتين يبقى للتاريخ المنصرم فعالية ساحرة تتحكم خيوطها غير المرئية بنشاط وصراعات القوى الاجتماعية والسياسية من خلال إبداع الجديد واستخدام القديم.

فثورة شباط الروسية والثورة البلشفية لم يهبا شعوب روسيا الإسلامية هدية التحرير. فقد قدمت الشعوب الإسلامية من أجل تحررها من السيطرة القيصرية ثمناً باهظاً. إضافة لذلك كانت الحالة العامة في تركستان ما قبل الثورتين غاية في التعقيد. وعلى الرغم من أن الحركات الإسلامية السياسية كررت في الأغلب قواعد اللعبة السياسية الروسية، إلا أنها لم تكن نسخة باهتة عنها.

فمنذ بدايات القرن العشرين، وبالأخص قبيل وبعد ثورة ١٩٠٥، بدأت تتشكل بوادر الحركات الإسلامية السياسية، مثل حزب الهمّة في باكو عام ١٩٠٤، ومجموعة بيريك في قازان عام ١٩٠٦، ومجموعة أورال في مقاطعة اورنبورغ وغيرها من الحركات. وما يميز هذه الحركات

في بداياتها، هو تقليدها للحركات الثورية والديمقراطية والدينية الروسية، وبالأخص أحزاب الكاديت والاشتراكيين الثوريين. وهو أمر يفسر أحد أسباب ضعفها السياسي. وهي بوادر تضمنت في أعماقها إمكانية التطور، وبالأخص في تلك الحركات منها التي أخذت نسبيا بالرجوع إلى التقاليد الثقافية الإسلامية ودمجها في وعيها الاجتماعي - السياسي. وعلى هذا الأساس ظهرت الاتجاهات المتميزة للحركات الإسلامية السياسية عند تخوم القرنين التاسع عشر - العشرين، التي شكل وعي الذات الإسلامي والاستقلالية القومية والثقافية فيها الحوافز الكبرى وراء ظهور التيار الإصلاحي فيها.

لهذا نظرت إلى انتصار الثورة وظهور فرص الاستقلال وإمكانية تحقيقه بنوع من السكر الوجداني. حينذاك بدأت تظهر الحركات السياسية الإسلامية، التي دعت في برامجها إلى مختلف صيغ الدولة القومية (الإسلامية). وتجلى ذلك للمرة الأولى عند التيارات التي دخلت معترك الحياة السياسية والبرلمانية، وبالأخص منذ مارس ١٩١٧.

لعبت الحركات والأحزاب الإسلامية في روسيا القيصرية دوراً متميزاً في الحياة السياسية، بما في ذلك البرلمانية. وبغض النظر عن الظروف التاريخية التي مر بها المسلمون تحت السيطرة الروسية وطبيعة نمو الوعي السياسي للأحزاب والحركات الروسية العامة، إلا أنها استطاعت أن تبلور وعيها السياسي المستقل نسبياً. وهو تغير له معناه الرمزي ما قبل الثورة، بوصفه الحصيلة المختمرة لصيرورة الوعي الإصلاحي الإسلامي من جهة والوعي القومي من جهة أخرى. من هنا نرى ملامح الوحدة الدينية والقومية في تشكيل الفرق الإسلامية داخل

البرلمان الروسي بعد ثورة ١٩٠٥ . فقد تشكلت الفرقة الأولى عام ١٩٠٦ بالأساس من التتر والبشكير والكازاخين والأذربيجانيين. وكان عدد هذه الفرقة ٢٢ شخصا مثّلوا أغلب الشرائح والطبقات الاجتماعية في روسيا آنذاك من مثقفين ورجال دين وتجار وكسبة. أما برنامجها فقد كان قريبا من برنامج حزب الكاديت الروسي. وذلك لان العمود الفقري للفرقة ورئاسته كان يتكون من أعضاء حزب (اتفاق المسلمين)، الذي عقد مؤتمره الأول حينذاك في مدينة نيجني - نوفغورود. وناقش المؤتمر آنذاك ما أسماه بالقضية الدينية، باعتبارها قضية مركزية. وجعل منها مهمة مرحلية كبرى في الصراع. وكان المقصود بذلك العمل على تضييق إمكانيات السلطات الروسية في التدخل في شؤون المسلمين الخاصة. واقترحوا بهذا الصدد تشكيل مؤسسة أشبه بوزارة خاصة بشؤون المسلمين، يترأسها مسلم (رئيس العلماء) يحق له التكلم مع القيصر مباشرة عن شؤون المسلمين. ومن مهماته ليس فقط القضايا المتعلقة بالدين (العبادات)، بل وبالأمور المتعلقة بالتعليم والصدقات والوقف. وتميز مشروع الحزب الجديد بروح ليبرالية، بما في ذلك ما يتعلق منه بانتخاب المؤسسة الدينية. إلا أن هذا المشروع ظل طي الإهمال من جانب السلطات الروسية والبرلمان الروسي، ولم يجر مناقشته ولا مرة واحدة.

إلا أن إحدى الإنجازات الكبرى للدورة الأولى للبرلمان التي اشتركت فيها الفرق الإسلامية، هو قانون مساواة الجميع في الحقوق بغض النظر عن القومية والدين. و استطاعت الفرقة الإسلامية في الدورة الثانية للدوما لعام ١٩٠٧، أن توسع قاعدتها بحيث بلغ عدد أعضائها ٣٧ شخصاً، خرج منهم ٦ أشخاص شكلوا فرقة عمل مستقل. وكان نشاط

الفرقة الإسلامية استمراراً لنشاطها السابق من حيث الرؤية السياسية والأهداف. فقد كانت تتمثل برنامج حزب (اتفاق المسلمين)، إذ عملت من أجل جعل الإسلام ديناً رسمياً ومساواة جميع الأديان في روسيا، كما سعت دوما للدفاع عن حقوق المسلمين ومنع التدخل في شؤونهم الداخلية من قبل قوات الأمن والشرطة، التي كانت في حالات عديدة تخرق أبسط الحقوق المسلمين الروس. كما ناضلوا من أجل وضع حد للمضايقات التي تضعها السلطات لمنع المسلمين من تعلم الدين الإسلامي والتربية الوطنية حسب تقاليدهم الخاصة، وكذلك تعلمهم للغاتهم الوطنية في المدارس (الابتدائية). إلا أن اغلب جهودهم كانت تذهب أدراج الرياح بفعل سياسة القيصرية الروسية والأحزاب السياسية الروسية. وتكفي الإشارة هنا على سبيل المثال إلى أن رئيس الهيئة التي كانت تعد مشروع قرار عن مستوى وكيفية تدخل الدولة (الأرثوذكسية) وتنظيم علاقاتها بالأديان الأخرى، رجل دين نصراني!

لقد كانت الدوما الروسية ضعيفة الفعالية في ظل النظام القيصري. كما أن الحركة الاجتماعية والسياسية في روسيا كانت تتوجه قبيل الحرب العالمية الأولى صوب تفعيل الأبعاد القومية والديمقراطية. وهو واقع وجد انعكاسه في التقلص الشديد لعدد أعضاء الفرقة الإسلامية في الدورة الرابعة (١٩١٢-١٩١٧) فبلغ ٦ أعضاء، والى ضعف دورها السياسي والدعائي. ولم يكن ذلك نتيجة للقيود الفعلية المحيطة بنشاطها منذ بداية الأمر وتقاليد معاداة الإسلام الدفينة في التاريخ الروسي ومعاداة التركية الشديدة في روسيا إذاك. لا سيما أنّ الدورة الرابعة جرت في وقت اشتداد الصراع والحرب بين روسيا وتركيا في

حرب البلقان (١٩١٢-١٩١٣) وصعود مشاعر السلافية وخطابات الاتجاهات القومية واليمينية المتطرفة بما في ذلك في الدوما عما سمي حينذاك "بانتصار السلافية على الإسلام"! من هنا جرى رفض وعدم مناقشة كل المقترحات ومشاريع القوانين التي قدمتها الفرقة الإسلامية عن ضرورة مساواة المسلمين وإزالة الغبن عنهم.

وقد انقسمت المواقف العامة لمثلي المسلمين في الدوما الرابعة إلى كل من الاستقلاليين الفيدراليين(الداعين لجمهوريات مستقلة ضمن روسيا الاتحادية الفيدرالية) والوحدويين (الداعين لقيام دولة إسلامية موحدة ورفض تجزئة المسلمين) الذين كان أغلبهم من التتر. بينما دعا ممثلو القوقاز والبشكير والكازاخ والأوزبيك إلى الاستقلالية وشكلوا "ملة الشورى". وانعكست في هذه الاتجاهات آراء ومواجهات المرحلة وصراعاتها الحادة. إلا أن خصوصيتها كانت تكمن في الحالة الحرجة وغير المحسومة لثورة شباط (بسبب استمرارية الحرب الإمبريالية الأولى) وغياب قوة اجتماعية أو سياسية حاسمة التأثير على تلافي ما سيحدث بعد أشهر في أكتوبر.

أما بعد ثورة شباط وسقوط القيصرية، فقد أخذ اشتراك الفرقة الإسلامية يسير صوب المساهمة الفعالة في حل الإشكاليات الكبرى التي طفحت على سطح التاريخ السياسي لشعوب الإمبراطورية. وتجسد ذلك أول الأمر في انعقاد المؤتمر الإسلامي الأول لعموم روسيا في موسكو في مايس ١٩١٧، وفي المؤتمر الإسلامي الثاني لعموم روسيا في قازان في تموز - آب من العام نفسه.

واتخذ النزوع المتعمق للحرية القومية مظهره في الدعوة للاستقلال الديني. لا سيما أن القيصرية قد جعلت من الأرثوذكسية الروسية أحد

أعمدتها الأساسية. وليس مصادفة أن تتخذ الكثير من الحركات القومية للمسلمين مظهراً إسلامياً في بادئ الأمر. أو أن يتحول الإسلام إلى عنصر مهم في مبادئها العامة عن الاستقلال. وهي تقاليد لها مقدماتها في نشاط الحركة الإصلاحية والجديدية. لهذا أخذت تزداد بشكل متواصل اجتماعات ومؤتمرات المسلمين. فقد عقد المؤتمر الإسلامي الأول للمحافظات الروسية في مدينة (أوفا) يوم ١٤ - ٤ - ١٩١٧، الذي أعلن فيه عن طرد المفتي القديم المعين من جانب السلطات القيصرية جرى انتخاب الشيخ عالم جان بارودي عوضاً عنه بينما انعقد في ١ - ٥ - ١٩١٧ المؤتمر الإسلامي لعموم روسيا في موسكو وجرت فيه للمرة الأولى انتخابات حرة للجانه الثلاث (اللجنة الدينية برئاسة عالم جان بارودي، واللجنة المالية برئاسة شيخ الله ألكن، واللجنة التعليمية برئاسة الشيخ محمد نجيبف قربان). واستمرت هذه العملية حتى الأشهر الأولى بعد ثورة أكتوبر ١٩١٧ . ففي المؤتمرات الثلاثة التي عقدت في بشكيريا، على سبيل المثال، بين تموز وكانون الأول عام ١٩١٧، جرى التشديد على عدم فصل الدين عن الدولة، والمدرسة عن الدين. ولم يكن ذلك نتاجا للثقل الكبير لرجال الدين الذين شكلوا حوالي ثلث البرلمان، بل ولخصوصية الأيديولوجية الشعبية، وبسبب تطابق الدين والقومية عند الشعوب الإسلامية الخاضعة للسيطرة الروسية. من هنا يمكن فهم السبب الذي جعل الحكومة البشكيرية المستقلة تتخذ ما بين ٨ إلى ٢٠ كانون الأول عام ١٩١٧ من بين قراراتها، قرارا عن الدين أكدت فيه على أن مسلمي بشكيريا يشكلون وحدة واتحاداً عاماً، وطالبت بأن يكون لهم نظامهم الخاص، وألا تعين الدولة ولا تنصب رجال الدين، بل أن يجري انتخابهم. وكذلك الحال بالنسبة للقضاة ومفتي الجمهورية. غير أن هذا النزوع الديمقراطي المستقل، بما في ذلك في مجال الدين وعلاقته بالدولة لم يدم طويلا.

فقد تعامل البلاشفة مع الواقع الروسي بمقولات ومفاهيم الاشتراكية الديمقراطية الأوربية. لهذا واجهوا حركات الشعوب الإسلامية بازدواجية متناقضة، فمن جهة عمّقوا المواقف الراديكالية تجاه القضية القومية بإعلانهم و تنفيذهم شعار حق الأمم في تقرير المصير، ولكنهم وضعوا في الوقت نفسه المبدأ الطبقي الأممي بالضد من هذه الراديكالية القومية. مما أعطى لمواقف الدولة السوفيتية من الحركات الإسلامية طابعاً متناقضاً، كان في الكثير من موضوعاته وحيثياته النتاج الطبيعي للصراع الكامن بين القومي والأممي في الفكر البلشفي والواقع الروسي. فقد دافع البلاشفة أكثر من غيرهم عن حق الأمم في تقرير المصير. إلا أن النزعة الأممية الإلحادية أدت (على خلفية موقع ومواقف الكنيسة الأرثوذكسية ورجال الدين المسلمين المؤيدة و الموالية للقيصرية فيما مضى) إلى خلافات حادة مع الحركات الدينية، بما في ذلك الإسلامية. وتجلى ذلك للمرة الأولى في سياستهم الساعية إلى تحطيم حكومة ألاش زاده (برئاسة علي خان شمال كازاخستان المعاصرة عام ١٩١٨) وحكومة بشكيريا (برئاسة زكي وليدوف عام ١٩١٩) وحكومة خوجنده (برئاسة مصطفى جوكايف) وحكومة "ملي فرقة" التترية في شبه جزيرة القرم. وقد أحرج ذلك ممثلي الحركات القومية الإسلامية. فالدولة السوفيتية سعت بسبب توجهها العقائدي الطبقي إلى خلق نظام جديد يتجاوز كل "التشكيلات البائدة"، بما في ذلك القومية. لهذا أعطت لتعاملها مع "الأطراف القومية " مظهر العلاقة الديالكتيكية للقومية والأممية، وأسست له بشعار "قومية الشكل اشتراكية المحتوى".

ساهمت السلطة السوفيتية والأيديولوجية البلشفية على خلق مقدمات التوحيد الروحي والسياسي للقوى الإسلامية في روسيا، وأدت في الوقت نفسه إلى تحطيم هذه الوحدة. فقد دافع البلاشفة عن حق الأمم في تقرير المصير، ولكنهم حاربوا في الوقت نفسه النزعات الانفصالية والقومية. وفي الوقت الذي دافعوا فيه عن حرية المعتقد وفصل الدين عن الدولة، تمسكوا بقواعد العصمة العقائدية وحاربوا بشدة كل معارضة فكرية ومنافسة أيديولوجية.

وأدى ذلك إلى صيرورة ما يمكن دعوته بالسلفية البلشفية التي دعت وطالبت وعملت على غرس "دينها الجديد" بالقوة. وهو سلوك حددته في الأغلب اعتبارات السياسة المباشرة لا الرؤية العقلانية عن آفاق التطور الاجتماعي- السياسي والثقافي. فمن الناحية الشكلية كان عام ١٩١٨ بداية وضع الأساس لحرية المعتقد الديني إلى جانب الحريات السياسية من خلال شعار فصل الدين عن الدولة. أما في الواقع فقد كان فصل الدين عن الدولة، تاريخياً وموضوعياً، يعني إخضاع الدين للدولة أو سحق الدين كمؤسسات وأيديولوجيات وقيم وتراث. وعوضا عن أن يجري ترك الأمور الدينية كقضايا شخصية، فإنّه جرى استغلال كل فرصة مناسبة للتدخل في شؤون الدين والمؤمنين. بحيث تحولت محاربة الدين ومؤسساته ورجاله وأتباعه وتاريخه إلى أولويات سياسية وعقائدية. واتخذ ذلك في بداية الأمر صيغة المضايقة غير المباشرة مثل سن قانون تسجيل الجمعيات الصادر في ٨ - ٢ - ١٩٢٣ الذي كان يتعارض من حيث الجوهر مع سياسة فصل الدين عن الدولة. إضافة لذلك جرى إخضاع كافة المؤسسات

الدينية للدولة، ووضع مهمة استعمالها بموافقة السلطات فقط، إضافة إلى تشديد الرقابة المباشرة وغير المباشرة على علماء الدين والمؤمنين ودور العبادة. وإذا كانت هذه السياسة لم تتسم في بادئ الأمر بالعنف المباشر، فإنها أخذت لاحقاً بالتحول صوب التدخل الفظ والقمعي في شؤون الدين، وبالأخص من جانب الأجهزة الأمنية. فقد اتخذ قرار في ٢٣ - ١٢ - ١٩٢٣ يقضي بتعليم شرائع الدين في المساجد فقط، وفرضت ضريبة على الأعمال الدينية، ومنع أطفال علماء الدين من الدراسة في المدارس العادية. وتتوجت هذه الممارسة في مرحلة الستالينية، وبالأخص قبيل الحرب الوطنية العظمى، بإعدام أغلب علماء الدين الكبار مثل المفتي مطيع الله كاؤلين (١٨٧٥ - ١٩٣٦) ورضا فخر الدين (١٨٥٩ - ١٩٣٦) ومطهر كمال الدين (اعتقل عام ١٩٣٦ ولم يعرف مكان وزمان موته).

وأصبح القضاء على التراث الديني يتطابق مع هدم الماضي بما في ذلك في الفن والعمارة. بحيث أدى ذلك إلى هدم آلاف المساجد وتلف أعداد هائلة من المخطوطات والكتب الإسلامية. واتخذت هذه الأفعال أحيانا مظهر "العنف الديمقراطي"، بوصفه "تلبية لمطالب الجماهير" التي تقرر في اجتماعاتها ضرورة هدم عدد معين من دور العبادة. وعلى هذه الشاكلة جرى هدم وغلق (٣٥٥٢) مسجداً بين أعوام ١٩١٨ و١٩٣١ . وينطبق هذا أيضا على المدارس الدينية. وعوضاً عن المدارس الدينية القديمة بدأ إنشاء جمعيات محاربة الدين وجمعيات الإلحاد. ورافق هذه العملية تجريد رجال الدين والمؤسسات الدينية التقليدية من أسسها الاقتصادية عن طريق مصادرة أراضي

الوقف وإلغاء جمع التبرعات والصدقات، وكذلك تجريدهم من الحقوق السياسية بمنعهم من حق التصويت والانتخاب، ومضايقتهم اجتماعياً من خلال اعتبار العمل خارج مؤسسات الدولة من أعمال المضاربة والتهريب وغيرها من الصفات المشابهة.

لم تكن هذه السياسة معزولة عن صيرورة وسيادة الدولة العقائدية التي تجعل من الحقيقة والسلطة، ومن الأيديولوجيا والأخلاق، ومن الدولة والعدالة، شيئاً واحداً، هو ما تنوي قوله وفعله. مما ولدّ آلية "التخويل الروحي" لقمع المعارضة أيا كان مصدرها. وبهذا المعنى فان الصيغة السوفيتية في موقفها من الإسلام هي الاستمرارية الجديدة لتقاليد القيصرية القديمة. إلا أن التقاليد الجديدة صهرت في كلّ واحد عناصر الإكراه القديمة وأدوات الثورية الجديدة. فقد وقف البلاشفة ضد الدين والتراث الديني. بينما فسحوا المجال، لاعتبارات سياسية وتكتيكية، بإلقاء الخطب السياسية الدينية المؤيدة للسلطة. ومثلما كانت القيصرية تربط نجاحاتها الحربية في الصراع ضد المسلمين بأفضلية النصرانية، فان السلطة السوفيتية جعلت من كل إنجاز اقتصادي وسياسي وعسكري دليلا على إفلاس الأيديولوجيات الأخرى بما في ذلك الدينية. وإذا كانت السلطة القيصرية تفترض في المفتي وعلماء الدين الخضوع الشامل والانقياد الكامل لسياساتها، فان السلطة السوفيتية طالبته إلى جانب ذلك بتأييدها "الثوري". وكانت نتيجة هذه الممارسات والسياسات التدمير التدريجي لليسير المتبقي من تراث الإسلام وتقاليده، مع ما يترتب على ذلك من انتشار وترسخ لقيم الجاهلية والوثنية والتقليدية الشكلية لمظاهر الإسلام.

لقد كان التاريخ السياسي للسلطة السوفيتية في موقفها من الدين هو تاريخ القطيعة الشاملة معه. ومن مفارقات هذه القطيعة أنها بدأت من داخل الكيان البلشفي نفسه، بإبعاد سلطان عالييف من الحزب عام ١٩٢٣ ومن ثم سجنه وتصفيته عام ١٩٢٩ . فقد دعا عاليف إلى توحيد الماركسية والدين(الإسلام) أو على الأقل عدم وضع أحدهما بالضد من الآخر. غير أن إبعاده من الحزب وتصفيته التالية تكشف عن المسار المترسخ في السلطة الجديدة في موقفها من الدين، بحيث تحول هجومها الشامل ضده إلى عنصر جوهري في العقيدة السوفيتية نفسها. أي اصبح تصفية الدين في كافة رموزه جزءاً من تصفية المعارضة أيّاً كان شكلها. وبدأت هذه السياسة تترسخ من نهاية العشرينات(١٩٢٨-١٩٢٩) بتصفية القيادات القومية واستبدالها بقيادات جديدة. وتحولت هذه الممارسة إلى قاعدة شملت مختلف قطاعات وميادين الحياة الاجتماعية والمؤسسات بما في ذلك الدينية. ومنذ ذلك الوقت أخذت تسيطر في سلوك السلطة نفسية الشك والريبة والاتهام بالتجسس والخيانة تجاه معارضيها الفعليين والوهميين. وأصبح من السهل اتهام علماء الدين والمؤمنين بالعمالة والارتباط بالجهات الأجنبية وما شابه ذلك. في حين جرى التعامل مع رجال الدين الصغار على أنهم من فئة الكولاك(الفلاح المتوسط)، ومن ثم مصادرة أراضي الوقف، وغيرها من أساليب الإكراه السياسي.

غير أن سياسة الدولة تجاه الدين أخذت بالتغيير الجزئي والتدريجي مع بداية الحرب الوطنية العظمى ضد الغزو الألماني الهتلري. إذ اضطرت السلطة بفعل الخطر الشديد المحيق بها إلى إعادة النظر بمواقفها من الدين والمؤسسة الدينية. فقد كتب ستالين في الجريدة المركزية رداً على رسالة المفتي التي

دعت المسلمين للدفاع عن الوطن(السوفيتي). وطالب مجلس الوزراء (مجلس القوميساريات) السوفيتات بتنفيذ القوانين واللوائح المتعلقة بالدين، مما ساهم في إعادة هيكلة المؤسسة الدينية واسترجاع بعض من هيبتها المهدورة. ففي أعوام ١٩٤٣ - ١٩٤٤ أعيد تشكيل مفتيات مسلمي القوقاز(داغستان) وما وراء القوقاز(باكو) وآسيا الوسطى وكازاخستان. وسمح للمرة الأولى بعد عام ١٩٢٩ للمسلمين بإقامة شعائر الحج. عندها سمح لأربعين شخصا بالحج إلى مكة المكرمة. وقدمت بعض الامتيازات لعلماء الدين مثل إعفائهم من الخدمة العسكرية وكذلك تخفيف الضرائب عنهم(رغم أنها ظلت اكثر مما هو الحال بالنسبة للمواطن العادي). ومنعت الحكومة في بيانها الصادر في ٢٨ - ١ - ١٩٤٦ غلق المساجد. وجرى إرجاع بعض الحقوق المدنية لرجال الدين بما في ذلك حق الملكية(أي القرار الصادر في ٢٣ - ١- ١٩١٨). وسمح لهم بفتح حسابات شخصية وبناء مساجد جديدة. غير أن هذا التغير كما كشفت الأحداث اللاحقة لم يكن سياسة ثابتة وقانونية. لهذا كانت عرضة للتبدل. إضافة لذلك أن الدولة كانت لا تزال آنذاك تحت ثقل تقاليد الإكراه والعنف المباشر. ففي الوقت الذي ساعدت الدولة على إنشاء المفتيات الجديدة، فإنها سعت لإخضاعها غير المباشر من خلال تعيين رؤسائها ومراقبتهم الدائمة. مما أفرغ المرجعيات الدينية(الروحية) من صدق أقوالها وأفعالها وجعلها في حالات عديدة ألعوبة بيد السلطة. مما أدى إلى إرساء ما يمكن دعوته بالمآسي الشخصية للمؤسسة الدينية. وفي حال الموقف من المسلمين، فإنّها أدت إلى صنع ما يمكن دعوته برجل الدين الشيوعي الملحد! وهي مفارقة مفسدة، بمعنى احتوائه على تناقضات يصعب حلها. بينما جرى تحويل أفعال وأعمال رجال الدين

إلى شيء أشبه بتمثيل أدوار مسرحية، كما هو الحال، على سبيل المثال، في مؤتمر مسلمي روسيا المنعقد في تشرين الأول عام ١٩٤٨، الذي جرى فيه تحديد عدد المشاركين واختيارهم وصياغة موضوعاته واتجاه نشاطاته من قبل السلطة. واتخذ المؤتمر جملة من القرارات المعارضة للمؤسسة الدينية نفسها! مثل عدم السماح لعلماء الدين بتغيير أماكن سكنهم، ورفض تحسين شروط حياتهم ومنع افتتاح مدارس دينية. وأبقى لهم فقط مهمة شرح أصول الدين وفصل أولئك الذين يخرقون قوانين الدولة والإسلام! واخذ يرافق ذلك تدخل في مختلف جوانب الحياة الدينية مثل تقنين ذبائح عيد الأضحى والسماح للتكبير والتهليل داخل المساجد فقط. وينطبق هذا أيضا على المطبوعات الدينية. فعندما كتب المفتي رسوليف كتاب (دين الإسلام) عام ١٩٤٥، سمحت السلطات بطبعه بعد أن أزالت منه نص الصلاة وكيفية الصلاة، وأبقت على فصل"ما هي الصلاة ". إن هذا النموذج وأمثاله من تدخل السلطة في كل صغيرة وكبيرة من حياة المسلمين(والمؤمنين) ظل السمة المميزة لتعامل السلطة السوفيتية مع الدين والمؤسسة الدينية. ولم تكن هذه الممارسة مختصة بمرحلة الستالينية، بل والخروشوفية أيضا. فقد أتقنت السلطة قواعد اللعبة النفعية واستغلتها إلى أقصى الحدود. غير أن هذه السياسة لم تكن معزولة في الخمسينات والستينات عن جملة التغيرات التي حصلت في العالم آنذاك بشكل عام والإسلامي بشكل خاص. فظهور الدول المستقلة حديثا جعل من الإسلام في روسيا عاملاً في السياسة الدولية (الخارجية). ومن هنا إعادة الاهتمام بترميم المساجد وخلق سلالات النخب الدينية الخاضعة خضوعاً تاماً للسلطة وأجهزتها الأمنية. وهي ممارسة أدت إلى تناقضات حادة في الأخلاق والسياسة.

كان الهمّ الديني مسيطراً على الذهنية السياسية للسلطة للدرجة التي لم تع فيها من حيث الجوهر أولويات الوحدة الاجتماعية وقيمتها بالنسبة لوجود السلطة نفسها واستقرار الدولة. ومن هنا رؤيتها في كل ممارسة دينية نزوعاً سياسياً معادياً وسلوكاً مفسداً للأخلاق السوفيتية! وهي ذهنية كانت مضطرة بسبب عناصرها الداخلية على ممارسة اشد مختلف الأساليب في محاربة المؤسسة الدينية. ومن الممكن أن نتخذ من رجال الدين الكبارمفتي الإسلام في الاتحاد السوفيتي نماذج تكشف عن هذه الذهنية وممارساتها تجاه الدين والمؤسسة الدينية. فقد جرى تعيين الشيخ شاكر خيال الدين(١٨٩٠ - ١٩٧٤) بعد وفاة عبد الرحمن رسوليف عام ١٩٥١ مفتياً للديار الأوربية وحوض الفولغا في روسيا، والذي جسد بذاته كافة المظاهر السلبية المشار إليها آنفا. فقد كانت مهمته تمثيل الدولة في المؤتمرات والدعاية الخارجية وقراءة الخطب المعدة له مسبقا أكثر من تمثيل الإسلام والمسلمين، مما أدى إلى انحلال أخلاق رجال الدين المحيطين به. بل أصبح شرب الخمر والزنا واستغلال أموال المسلمين للأغراض الشخصية سمات مميزة لموظفي الحكومة من رجال الدين. وتحول رجل الدين في نهاية المطاف إلى خادم وضيع للسلطة، بينما تحولت المؤسسة الدينية إلى مؤسسة عائلية مغلقة ومصدر للربح والإثراء. أي كل ما أدى إلى إضعاف هيبة علماء الدين وقيمتهم التقليدية. وتتوجت عملية التفسخ هذه زمن المفتي الأخير عبد الباري عيسايف(١٩٠٢ - ١٩٨٠). وشجعت السلطة هذه الممارسات في الوقت الذي كانت تدعم فيه إصدار مجلة (مسلمي الاتحاد السوفيتي) الموزعة في الخارج فقط! ومع انتصار الثورة الإيرانية و ظهور ما يسمى "بالخطر الإسلامي" تحول الهجوم على الإسلام إلى جزء عضوي

في الأيديولوجية الرسمية. إلا أن الحمية المفرطة التي رافقت تهويل الخطر الداخلي للإسلام على سلامة الدولة السوفيتية سرعان ما انتهت بحلول البيريسترويكا. وعوضاً عن الصراع ضد الدين بدأت محاولة جعله حليفا. أي جرت من جديد محاولة إدخاله اللعبة السياسية. إلا أن مجرد إدخاله العلني في مجرى تثوير العلاقات الاجتماعية ونزع السيطرة الشاملة للدولة على كافة نواحي الحياة الاجتماعية والفكرية والروحية أدى إلى إثارة البحث في الماضي والتقاليد. ومن ثم ابتداء تغلغل الصور الواقعية والخيالية المتراكمة عن الإسلام في الوعي الاجتماعي والسياسي والقومي. وقد مهّد ذلك لبروز الظاهرة الإسلامية بصيغة تختلف كبير الاختلاف عما كان عليه الأمر سابقاً. وأصبح من الممكن الحديث عن ظاهرة إسلامية متميزة إلى حد ما رغم ضعفها البنيوي. وأصبح من الممكن الحديث أيضا عن " صحوة إسلامية" وضعت تراث "الإسلام الروسي" أمام امتحان جديد، أي أمام مفترق طرق يتوقف على كيفية اجتيازه تحديد الآفاق الواقعية للإسلام في روسيا وتأثيره اللاحق في حياتها ككل.

*** *** ***

الباب الثاني

واقع وآفاق "الصحوة الإسلامية" و"الإسلام السياسي" في روسيا

الفصل الأول

"الصحوة الإسلامية"، دراما الانبعاث وحقائق "الإسلام الروسي"

من العبث البرهنة على الحقيقة القائلة بأنّ الصغار قادرون على النمو كما أن من الحمق الظن بأن الكبار لا قدرة عندهم على الحلم والخيال. غير أن للتاريخ السياسي منطقه في التعامل مع الطفولة، وله إرهاصاته الخاصة أيضا في تأمل تجارب الأسلاف. فالبيريسترويكا لم تكن مجرد "إعادة بناء"، بل و"إعادة هدم". وفيها ظهرت الإمكانات المستورة والجلية المميزة "للزمن الثوري". وفيما لو تركنا جوانب هذه الظاهرة، وتناولنا موقع الإسلام فيها، فان السؤال الرئيس الذي يبرز للوهلة الأولى هو ماذا تعني البيريسترويكا في الموقف من الإسلام؟ أي ما إذا كان هذا الموقف تكتيكاً جديداً أم راديكالية جديدة أم شيئا ما آخر وفي كل الأحوال، فان السؤال الجوهري عن المصير التاريخي للإسلام في روسيا وآفاق تطوره السياسي والثقافي يظل باقيا.

فقد كان تاريخ السلطة السوفيتية في مواقفها من الإسلام استمراراً لتقاليد القيصرية رغم تباين واختلاف الحوافز الاجتماعية والسياسية والفكرية. بمعنى أنهما مارسا نفس سياسة فصل الشعوب

الإسلامية عن تراثها وتقاليدها. إلا أن هذه السياسة الاصطناعية، شأن كل ما هو اصطناعي ومفتعل، ذات حدين. بمعنى إمكانية توليدها للتعصب الأعمى أو التجهيل الخطر. وعانت الشعوب الإسلامية من هذه السياسة القدر الأكبر من التمييز (مثل تغيير أبجديتها ثلاث مرات، وتدمير الكثير من تراثها الكتابي وفرض نمط الحياة الأوربي عليها بالقوة، وغير ذلك من الممارسات). وهنا يجدر القول إنّ هذه السياسة لم تكن مخصصة لهم أو بهم، بقدر ما أنها كانت جزءاً من العملية العامة لتجسيد قيم ومفاهيم الأيديولوجية الجديدة ونظامها الاجتماعي والسياسي.

لقد جرى النظر إلى التاريخ كما لو أنه مستودع لخدمة الأيديولوجية السائدة وغاياتها السياسية. وهو أمر أثبت من جديد الحقيقة القائلة بأن التطور الثقافي والاجتماعي والسياسي الحقيقي غير ممكن دون الاستناد إلى الأسس اليقينية التي يبدعها التاريخ الذاتي للأمم وبالأخص حصيلة تجاربها العقلانية والإنسانية. والبيريسترويكا، بهذا المعنى، هي تعبير عن إفلاس النزعة الواحدية والعصمة الأيديولوجية المميزة للمرحلة السوفيتية. غير أن أيديولوجية البيريسترويكا كانت نصفها سوفيتية ونصفها تجريبية سائبة. من هنا تناقضها الداخلي بين ثقتها المفرطة بالنفس ودعوتها إلى الرجوع إلى الماضي واستلهام دروسه لأجل خلق "دولة القانون" و"اشتراكية بوجه إنساني". أما بالنسبة للإسلام، فان هذه المهمة لم تكن قضية سياسية ولا جزءاً من اعتراك البنية السلطوية للدولة، بقدر ما كانت قضية جوهرية من قضايا الوجود الاجتماعي والثقافي والتاريخي "للإسلام الروسي" نفسه.

وإذا كان التاريخ يعيد هنا من حيث الظاهر بعض مشكلاته ويقدم فرصة جديدة لتلافي الضياع الثقافي، فإنه يواجه في الواقع، نفس مشكلاته "الخالدة" التي تتأجج عادة في مراحل التاريخ العاصفة المرتبطة بقضايا الكيان القومي،أو الهوية الثقافية، أو الانتماء الديني. إلا أن مفارقات "الإسلام الروسي" تقوم في أنه يوجد ضمن واقع يعاني بأكمله من فقدان الكيان القومي والهوية الثقافية والانتماء الديني. فقد امتصت الواحدية الأيديولوجية ونظامها السياسي مكونات الشعوب والقوميات في محاولاتهما صهر الجميع في بوتقة التجربة السوفيتية.

فإذا كان "الفجر السوفيتي" قد هلل لعالم الأممية وسعى صادقاً لخلق مقدماتها المادية والفكرية، فإنه كان يتضمن في أعماقه مخاطر الاستعجال الإرادي. فقد أثقل الوعي الأممي الطبقي نفسه بأوهام "ما قبل التاريخ الحقيقي" و"التاريخ الحقيقي". وحصر ممارسته السياسية ضمن هذه الثنوية الميتافيزيقية التي تجسدت تاريخياً وواقعياً بصيغة الهجوم الشامل على الماضي ومكوناته. غير أن الوعي الذاتي المتراكم في مجرى تطور العملية التاريخية عادة ما يصفّي الحساب مع الأوهام، لكي يتأمل من جديد آفاقه المرئية والمجهولة. وإذا كان التاريخ المنصرم للإسلام في روسيا قد اضمحل في انتصارات وهزائم المنظومة السوفيتية، فإن التوجه نحو آفاقه المرئية وغير المرئية يمكن أن تمتطى على صهوات لا تحصى - من السلفية المتزمتة حتى الراديكالية المتطرفة والغلو الفاحش. أما البيريسترويكا ومشروعها العام عن التثوير والديمقراطية فقد خلق الإمكانيات السياسية والفكرية لظهور مختلف الاتجاهات والحركات الاجتماعية والسياسية. وكان من الصعب توقع

انحصار مصادرها الفكرية والعملية بكيان واحد ما أياً كان. ولم تشذ الحركات الإسلامية في صيرورتها وسلوكها عن هذا المسار. إلا أنها عانت، شأن أغلب الحركات التي ظهرت في المرحلة السوفيتية، من ثقل الواقع السوفيتي بما في ذلك بعد انهياره. بمعنى استمرار وسريان التقاليد السوفيتية فيها. ولم يكن ذلك نتاجاً لضعفها البنيوي في التنظيم والفكر والممارسة، بقدر ما كان نتيجة لثقل الكابوس الروحي الذي خيّم وما يزال يخيم على روحها وعقلها. وبرز ذلك بوضوح في ظاهرة الازدواجية التي يمكن رؤيتها على سبيل المثال، في الانعطافات الحادة للمثقفين والأدباء والساسة من الأممية والإلحاد إلى القومية والتدين، وبالأخص عندما أصبحت القومية ووعي الذات القومي الأسلوب الأسهل والأكثر انتشاراً في الوسط الجماهيري. ولم يعد ذلك من نصيب المثقفين فقط (والمسلمين منهم في الحالة المعنية)، بل والمؤسسات الدينية وعلماء الدين أنفسهم.

فالانقسامات القومية - الإسلامية بوصفها ظاهرة سياسية وثقافية، قضية غاية في التعقيد والملابسات والتناقض. وبصفتها هذه يمكنها أن تخلق جملة من الأوهام والطوباويات الجديدة عن الكيان الإسلامي القومي، كما يمكنها أن تثير الحمية الراديكالية في الأوساط التقليدية لرجال الدين المحافظين. وهي ظاهرة تجلت في الحمية المفرطة التي رافقت تشكيل المؤسسات القومية الدينية واستقلالية المفتي الإسلامي(كما جرى ذلك في كازاخستان وأذربيجان وروسيا الاتحادية). غير أنها خلقت في الوقت نفسه نقيضها الداعي للوحدة الإسلامية والإسلام الخالص.

وإذا كان لهذه الظاهرة مقدماتها الطبيعية في التاريخ الاجتماعي

والسياسي للأمم، فان خصوصيتها في الواقع السوفيتي أخذت بالظهور في مرحلة البيريسترويكا وصيرورة الآلية الجديدة لوحدة الدولة السوفيتية من خلال آلية السوق الداخلية، وطبيعة التبادل التجاري، ونوعية الاتحاد المفترض بين الجمهوريات وعلاقة المركز بالأطراف، والعلاقة بين الحزب والسلطة والتعددية السياسية وغيرها من العوامل. أي كل ما كان بإمكانه أن يساهم في إعادة تثوير حوافز البحث والاستمرار التاريخي، الذي جرى قطعه في الماضي بصورة إرادية، والذي ترك آثاره وبصماته القوية على مستوى وطبيعة الوعي النظري والسياسي للحركات الإسلامية.

فالإسلام في روسيا هو إسلام العوام التقليدي المشبّع بعناصر الجاهلية والوثنية والأوهام. أما درجاته الأرقى في الحركات الإسلامية السياسية الناشئة، فإنّها مازالت تتميز بغياب العمق النظري والمعرفي والشمولية الفكرية. كل ذلك رهن إمكانية تحول الإسلام إلى قوة سياسية في روسيا بدرجة ومستوى إعادة بناء وعيه النظري والروحي استناداً إلى تراث الإسلام ككل. أي من خلال إعادة تربية وتهذيب العقل والوجدان الإسلاميين استناداً إلى الجوانب العظيمة في التراث الإسلامي. فهو الشرط الجوهري أيضا لاستعادة الهوية القومية والانتماء الثقافي لعالم الإسلام والانفتاح الحضاري السليم. ولا يمكن تحقيق ذلك دون الرجوع الى ما سبق وأن جرى التأسيس له في الفكر الإصلاحي الإسلامي، بما في ذلك داخل روسيا.

وإذا كان من السهل الآن رؤية التناقض العميق بين الأممية البلشفية والقومية الإسلامية، فإن من الخطأ وضع ذلك بمعايير الأحكام السياسية

(من يسار ويمين أو تقدمي ورجعي وما شابه ذلك). فالقضية أعقد من أن تحصر بميدان العلاقات السياسية، وذلك بسبب واقعية وعمق الأبعاد الثقافية والروحية والعقائدية فيها. وهي أبعاد كان من الصعب تذليلها بمعايير وأحكام وممارسات الانتماء الطبقي والسياسي لبداية القرن العشرين وفي مجرى ككل. وليست بعيدة عن الذاكرة المحاولات التي جرت في أواخر البيريسترويكا لإدخال الاتحاد السوفيتي وفيما بعد روسيا الاتحادية في "البيت الأوربي" وتعرضها للفشل الذريع. ولم يكن هذا الفشل نتيجة لاعتبارات سياسية واقتصادية وجيوسياسية، بل ولمواجهته بالضرورة إشكاليات ثقافية يصعب حلها. أما "التغرّب" الروسي المعاصر، فانه سوف يؤجج العناصر الدفينة في الوعي الثقافي للشعوب الإسلامية، لاسيما وأن هذا التغرّب أو التغريب أثار ويثير معارضة عنيفة بما في ذلك وسط المفكرين والأدباء الروس وتياراته الوطنية والقومية واليسارية. أما بالنسبة لعالم الإسلام في روسيا فإنه سوف يعيد معضلة المصير التاريخي للإسلام في روسيا باعتبارها قضية ثقافية - قومية، أو احتمال تأطر هذه القضية بلباس الإسلام.

ولا يغير من ذلك شيئا كون الإسلام المعاصر في روسيا لم يقدم بعد برنامجاً اجتماعياً عن الوحدة الإسلامية السياسية في مواجهة التغريب. فهو نقص مرتبط بغياب تقاليد سياسية مستقلة في هذا المجال وبسبب الانفصام التاريخي عن تقاليد الدولة المستقلة .

فالشعوب الإسلامية في روسيا لها كياناتها القومية (وجدانيا) والإدارية السياسية(شكليا). وهو واقع يصعب التخلي عنه، لأنه المقدمة الضرورية لتطوير وعي الذات الحر ومقدمة البحث عن جذور الوحدة الثقافية الروحية للمسلمين في روسيا.

وإذا كان انهيار الاتحاد السوفيتي قد استبدل هذه الأولويات التي أخذت تتراكم في الوعي الاجتماعي والقومي والسياسي للشعوب الإسلامية، ودفعها في اتجاه القومية السياسية، فان البحث عن الجذور التاريخية والثقافية لهذه القومية سوف يستنهض بالضرورة العامل الإسلامي. وعلى كيفية تأسيس وحل المشكلة القومية في الفيدرالية الروسية ووتائر النمو الاقتصادي يتوقف اتجاه الظاهرة الإسلامية وآفاق تسييسها.

***

الفصل الثاني

"الإسلام السياسي" في روسيا - الواقع والآفاق

أغلقت البيريسترويكا أحد الفصول الكبرى في التاريخ الروسي. وما حاولت حله أصبح جزءاً من مقدمات الإصلاح الفاشل. فنجاحها الوحيد كان مرهونا بكيفية تذليل "العالم القديم" بكافة صفاته وأفعاله بالشكل الذي يستجيب لحقائق الذات التاريخية والثقافية. بمعنى أنها كانت ملزمة بالنسبة لعالم الإسلام في روسيا (القيصرية والسوفيتية) حل تركة خمسة قرون. وكشف سرعة سقوطها عن افتقادها لعناصر العقلانية والاعتدال. وعوضا عن تعميق المضمون الاجتماعي والأخلاقي لمبادئ الحرية والعدل والمساواة أخذت بالظهور السريع براعم القومية والنزوع الاستقلالي والانفصالي. وهو ظهور كان يحوي في أعماقه الرد المباشر على إخفاق البرنامج الإصلاحي للبيريسترويكا. ومن هنا أصبح "الانبعاث الإسلامي" أمراً طبيعياً أيضاً، كما هو الحال بالنسبة لانبعاث الكنيسة الأرثوذكسية وغيرها من الكنائس في الجمهوريات السوفيتية السابقة وروسيا الاتحادية.

غير أن للقومية والانبعاث القومي، شأن كل ظاهرة اجتماعية وسياسية كبرى، إيجابياتها وسلبياتها. أما الصفة المميزة لظهور الإسلام فيها على حلبة الصراع السياسي، فتقوم في ارتباطه المتعمق

بالطابع القومي والثقافي للشعوب الإسلامية. واحتوى هذا الفعل في ظل الضعف البنيوي للإسلام وغياب التقاليد السياسية المستقلة على خطورة إبداع أساطير إسلامية سياسية مثل تلك القائلة بإمكانية بناء وإرساء إسلام سياسي دون قرآن وسنة وتراث فكري إسلامي. وهو إسلام اكثر تعقيداً بالنسبة للتقييم الواقعي والتحليل السياسي، وبالأخص فيما يتعلق بتحديد احتمالات تطوره.

فقد أدى انهيار الاتحاد السوفيتي، إلى ظهور "روسيا المستقلة". وفتح ذلك أمام "الإسلام الروسي" آفاقاً جديدة، وذلك لان روسيا الجديدة لم تحسم بعد مكونات كيانها الدولي المستقل. وفي هذا تكمن واقعية الاحتمالات المتعددة لتنشيط "الإسلام الروسي". "فالإسلام الروسي" هو المخزون الباطني للوعي السياسي والقومي والثقافي لمعتنقيه، كما يشكل بحد ذاته جزءاً من القضايا الأعم للديمقراطية والقومية في الدولة الروسية المعاصرة. ولعل أحداث شيشانيا أحد المؤشرات النموذجية عما يمكن أن يؤدي إليه تنشيط "الإسلام الروسي" في صيرورة الفيدرالية الروسية الجديدة.

كانت تجربة الديمقراطية الروسية بعد "الاستقلال" الحصيلة المتلونة لمنطق الطفيلية المالية وأيديولوجيتها "الليبرالية". وهو السبب الكامن وراء ظهور وصنع الراديكالية وحوافزها المختلفة. مما أضعف إمكانية تعميق الروح الاجتماعي والديمقراطي، مع ما يترتب على ذلك من إضعاف للعقلانية السياسية على كافة المستويات بما في ذلك في مسألة الموقف من المبدأ الفيدرالي وأثره بالنسبة لتوحيد فسيفساء الدولة الروسية وموقع المسلمين فيها. وكشفت أحداث شيشانيا عما يمكن أن تؤدي إليه هذه السياسة سواء بالنسبة للدولة الروسية أو بالنسبة

لتنشيط الإسلام تجاه القضايا الكبرى لوجود الشعوب الإسلامية نفسها وعلاقتها بالفيدرالية الروسية. إنّها كشفت عما يمكن أن تؤدي إليه الراديكالية السياسية من مخاطر بالنسبة لوحدة الدولة والديمقراطية. وهي نتائج لم تنته بعد. كما لم تنته الاحتمالات العديدة في تنشيط الإسلام وتسييسه اللاحق.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن روسيا ليست واحدية من حيث مكوناتها العرقية والقومية والدينية والثقافية. الحقيقة أننا نعثر فيها على وحدة الانتماء للوطن أو الجنسية السياسية أو المواطنة، كما نعثر فيها على تاريخ ثقافي موحد في رموزه الكبرى رغم حساسية بعض جوانبه. غير أن هذا التاريخ لا يتطابق مع حقيقة الاندماج الثقافي والروحي. وفي هذه الوحدة المتناقضة تكمن مستويات ونماذج مختلفة للظاهرة الإسلامية واحتمالات تسييسها واتجاه هذا التسييس.

إن هذه الاحتمالات المتعددة لتسييس الإسلام المعاصر في روسيا ترتبط بثلاثة عوامل أساسية، أولها كيفية بناء النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، والثاني نموذج الدولة المفترضة (فيدرالية أم مركزية موحدة أم نموذج آخر)، والثالث كيفية بناء الوحدة الاجتماعية للتناسب السكاني القومي وأسلوب تجانس هذه الوحدة ومستوى اندماجها بالثقافة الروسية العامة. وهي عوامل متداخلة ويؤثر أحدها في الآخر. إلا أن العامل الأخير (الثالث) أكثرها خطورة وحساسية في الظروف الراهنة، لأنه محطة التقاء العوامل الأخرى وفيه يجري تحسسها المرهف. فإذا كان العامل الأول مشتركاً عند الجميع، بمعنى أنه مازال مثيرا للصراع السياسي داخل روسيا بفعل فشل البرنامج الإصلاحي

المعلن عن تنفيذ شعاراته، فإنّ العامل الثاني يتبع من حيث الجوهر العامل الأول. إلا أن استقلاليته النسبية تقوم في تعددية روسيا من الناحية القومية - الإدارية، مما يضعف إمكانية المركز فرض شروطه كما يريد. وأثبتت أحداث شيشانيا، وقبلها حلّ الاتحاد السوفيتي، أن المركز الروسي لم يعد قادراً على ترتيب الأوضاع والعلاقات بين مكونات الدولة الروسية الفيدرالية لا بالطريقة القيصرية ولا بالطريقة السوفيتية. في حين يشكل العامل الثالث عصب الإحساس المتوتر للجميع. وتجد كل العوامل الأخرى صداها فيه. من هنا يمكن اعتباره العامل الأكثر فاعلية بالنسبة للظاهرة الإسلامية في روسيا المعاصرة وآفاق تنشيط الإسلام وتسييسه على كافة المستويات. وهو تنشيط وجد وسيجد انعكاسه المتميز في المناطق العديدة للإسلام في روسيا.

ومع أن للإسلام في روسيا معالم مختلفة في مناطق حوض الفولغا وشيشانيا وداغستان، غير أنه موحد من حيث سعيه للحفاظ على الاستقلال القومي والأصالة الثقافية لمعتنقيه. ولكنه مقيد الآن بمعترك الآفاق المجهولة للفيدرالية الروسية المعاصرة ونظامها الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي.

***

أ. الإسلام وآفاق "الإسلام السياسي" في منطقة حوض الفولغا

ظهرت تتارستان كجمهورية ذات حكم ذاتي ضمن روسيا الاتحادية عام ١٩٢٠ . وعدد سكانها حسب إحصائية ١٩٩٧ حوالي ثلاثة ملايين و٧٧٨ ألف نسمة. يشكل المسلمون ٥٠٪ والنصارى ٥٠٪. ويشكل التتر حوالي مليون و٧٦٥ ألف نسمة في تتارستان وحوالي أربعة ملايين في مختلف مناطق روسيا.

غير أن هذه المعلومة الإحصائية العامة تخفي وراءها تاريخاً معقداً في العلاقة الروسية - التترية والنصرانية - الإسلامية. فمن الناحية التاريخية كان انتشار الإسلام في منطقة حوض الفولغا أقدم من انتشار النصرانية في روسيا. إضافة لذلك إنّ التاريخ السياسي للتتر أعرق من تاريخ الدولة الروسية. وتشكل في حالات عديدة من خلال المعايشة والمصاهرة والصراع الدامي بينهما.

فقد مرت صيرورة التتر سياسيا وقوميا بسبع مراحل تاريخية (ودول) كبرى هي كل من دولة البلغار في القرن ٧-١٠، وبلغار الفولغا (القرن ١٠-١٣) والأرطة الذهبية (القرن ١٣-١٥) وخانات آستراخان (١٤٦٠-١٥٥٦) وخانات قازان (١٤٣٨-١٥٥٢) وخانات

سيبيريا (١٥٢٠-١٥٩٨) وخانات القاسمية (١٤٥٠-١٦٨١). وهي دول استطاع الروس تدريجيا احتلالها إلى أن دخل التتر بصورة تامة ضمن الدولة الروسية وتحولوا إلى جزء عضوي منها.

أما تسمية التتر فهناك ألفاظ عديدة تشير إليها ارتبطت أحياناً بالعرق، وأحيانا بنشاطهم السياسي ودولهم. من هنا تسميات البلغار والميشار والتيبتار والناغايباك، التي تطلق عليهم في منطقة حوض الفولغا. بينما تطلق عليهم تسميات اليورت والتاتارلي والنوغاي والكاراغاش في منطقة آستراخان. وتسميات القازانيين والقاسميين والميشاريين في منطقة الأورال.

وقد انتشر الإسلام بينهم بطريقة سلمية عن طريق التجارة والثقافة عبر إيران وآسيا الوسطى. وبغض النظر عن بقايا العادات والتقاليد الوثنية القديمة إلا أن تغلغله من خلال العلاقات التجارية الثقافية أعطاه أبعاداً كشفت عن قوتها في المراحل اللاحقة لصعود الدولة وصراعها التاريخي الحاد مع الروس.

وشكل القرن العاشر مرحلة استتباب الدولة عند التتر في منطقة حوض الفولغا، والتي رافقها بالضرورة ترسخ التقاليد الفقهية والفكرة الإسلامية. ففي عام ٩٢٢ يجرى إعلان الإسلام دينا للدولة وبالحنفية مذهباً فقهياً لها. غير أن ثبات الإسلام التام بين التتر استكمل تاريخياً في زمن حكم محمد أوزبيك خان، وتجذر بصورة نهائية في القرن الرابع عشر، أي بالارتباط مع ظهور واستقلال خانات التتر في آستراخان وقازان والقرم. ففي إمارة قازان على سبيل المثال كان لعلماء الدين دور سياسي هائل أيضا، بحيث كانت مقاليد الحكم تنتقل مؤقتا إلى شيخ العلماء في أوقات ما بين العهدين.

وهكذا استمر الحال حتى سقوط قازان تحت السيطرة الروسية عام ١٥٥٢. لهذا باءت بالفشل كل الممارسات القاسية التي قامت بها القيصرية والأرثوذكسية الروسية من تدمير وقمع للإسلام وتقاليده بين التتر أو محاولات تنصيرهم بالترغيب والترهيب.

وفي مجرى القرون الثلاثة التالية لسقوط قازان، أي حتى نهاية القرن الثامن عشر أخذ يزداد دور التصوف في الحياة الاجتماعية والروحية والدينية بين التتر. وهو تأثير له من جهة تقاليده التاريخية العريقة، ومن جهة أخرى كان رد الفعل المباشر وغير المباشر على الفراغ الروحي، الذي صنعه الاحتلال والتدمير الروسي في المنطقة. فقد أدى التصوف في ظل السيطرة الأجنبية حينذاك دور الموّحد الروحي والوجداني والسياسي أيضاً للتتر. من هنا تزايد التأثير الروحي والفكري للشيخ الياصفي وانبعاثه الجديد. والشيء نفسه يمكن قوله عن صعود النقشبندية.

أما الدور السياسي للإسلام فقد ظهر بجلاء زمن الانتفاضات الفلاحية الكبرى التي عمت روسيا في القرن الثامن عشر، حيث اشترك المسلمون فيها اشتراكاً فعالاً وبالأخص من جانب التتر والبشكير. مما أدى لاحقاً إلى إحداث تغييرات كبيرة في السياسة الروسية تجاه المسلمين. وبرز ذلك للمرة الأولى زمن يكاترينا الثانية، التي أصدرت قرارها عام ١٧٨٨ القاضي بتشكيل "الإدارة الروحية المحمدية للمسلمين".

لقد كانت سياسة القيصرية تهدف إلى احتواء المسلمين وتحييدهم الكامل عبر دمجهم في فلك السيطرة الروسية. أما في الواقع، فقد أدت إلى نتائج مغايرة نسبيا. فالسماح لهم بممارسة العبادات وطباعة الكتب بما في ذلك القرآن(!) أدى إلى انتشار سريع للطباعة وبناء المساجد

وظهور المدارس الدينية وازدياد عدد الطلبة. فقد طبعت حتى عام ١٩١٧ حوالي آلاف كتاب تجاوز عدد النسخ منها ٧٠ مليون نسخة، الدينية منها ١٧٪ فقط. كما ظهرت الكثير من المجلات الإسلامية المتخصصة، التي ازداد عددها في بداية القرن العشرين، لعل أشهرها مجلة (الدين والحياة) و(الدين والأخلاق) و(عالم الإسلام) وغيرها.

وأخذ الإسلام يتحول تدريجياً إلى قوة روحية وسياسية فعالة، شكلت الحركة الإصلاحية والجديدية نموذجها الأرفع، والتي لعب التتر فيها دوراً رائداً. وهي حالة لم تكن معزولة عن الخلفية التاريخية التي مرت بها العلاقة التترية - الروسية. فقد سبق وأن سيطر التتر قرونا عديدة على الأراضي الروسية. وتغيرت الحالة بصورة معاكسة منذ منتصف القرن السادس عشر بعد احتلال الروس لعاصمته قازان. وشكلت هذه المناطق حقل التجارب الأولى للتوسع الروسي في الأراضي الإسلامية. وبهذا المعنى شكلت منطقة حوض الفولغا المنطقة الأكثر اندماجا من الناحية الاجتماعية والقومية والثقافية مقارنة بالمناطق الإسلامية الأخرى في روسيا.

كما جعل التوسع الروسي صوب سيبيريا وآسيا منها موقعا مركزيا من الناحية الجغرافية داخل روسيا. فهي تحتل موقع القلب في القارة الأوروآسيوية الروسية. وهو موقع ازدادت أهميته الجيوسياسية والاقتصادية مع مجرى تطور الدولة الروسية. وفي موقعها هذا تتميز عن شمال القوقاز الإسلامي. مما حدد بدوره أيضا طبيعة الظاهرة الإسلامية في كل منها ومستوى اختلاف أحدها عن الأخرى.

فما يميز منطقة حوض الفولغا، أنها ذات اقتصاد متطور. ففيها توجد

الصناعات الثقيلة(الطائرات والدبابات والصواريخ والفضائيات والصناعات النفطية والكيماويات والسيارات غيرها) والزراعة الكبيرة، حيث تحتل بشكيريا على سبيل المثال المرتبة الرابعة وأحياناً ترتفع إلى المرتبة الثالثة في إنتاج الحبوب في روسيا. وفيها أيضا العشرات من المعاهد العلمية والأكاديميات. ومن هنا تجانس النسبة بين سكان الريف والمدينة. وينطبق هذا على توزيع نسب القوميات نفسها سواء بالنسبة لعدد السكان أو قيادات الدولة والمؤسسات الصناعية والعلمية. لكن إذا كانت نسبة البشكير في بشكيريا نفسها أقل من نسبة الروس والتتر، فان الحالة تختلف في تتارستان. وفي حالة جمعهما سوية (تتارستان وبشكيريا)، فان نسبتهما تتعادل مع نسبة الروس. وهو مؤشر موضوعي على مستوى الاندماج في الدولة والمجتمع. ومن ثم غياب تضادات الروسي - البشكيري، والروسي - التتري، والسلافي - النصراني والتركي - المسلم.

من هنا سيادة الهدوء والاستقرار النسبي في المنطقة، وكذلك ضعف النشاط السياسي للجماهير. وهي حالة جرى تكريسها من جانب السلطات حتى بعد أحداث آب ١٩٩٠ في موسكو وصعود الديمقراطية الراديكالية إلى السلطة. فعندما بدء "جنون" الاقتصاد والخصخصة، فإنّ هذه المنطقة حافظت إلى حد ما على ثرواتها الاجتماعية من خلال الاحتفاظ بوحدة الاقتصاد وآلية التحكم الحكومي به. بحيث جعل ذلك من السلطة التنفيذية القوة السياسية الوحيدة القادرة على الفعل والحركة. فغيابها التاريخي عن مسرح الأحداث السياسية الكبرى في موسكو جعل منها منطقة غير مسيّسة. وبعد تجميد نشاط الحزب الشيوعي السوفيتي وسقوط السلطة السوفيتية تحول الجهاز الإداري إلى القوة الوحيدة القادرة

على الحركة والتنظيم وكذلك إلى رمز الاستقلال والسيادة. واستطاعت هذه القوة الحفاظ على قدر من الاستقلال الضروري ضمن الفيدرالية، بفعل حزمها السياسي وكفاءتها التنظيمية بالإبقاء على الروح الجماعي المتبقي من النظام السوفيتي. بمعنى ارتفاعها عن الصراعات القومية والاجتماعية والسياسية الضيقة التي أثارتها البيريسترويكا وعمقتها ووسعتها مرحلة الديمقراطية الراديكالية بعد عام ١٩٩٣ . لا سيما أن النسبة القومية في المنطقة متساوية. وهو عامل أجبر السلطة على التمسك بخيوط الواقعية والعقلانية للتعامل مع المسالة القومية ووحدة الدولة. ففي تتارستان يشكل التتر ٤٨٪ من السكان بينما الروس يشكلون نسبة ٤٣٪. في حين تتوزع نسب القوميات في بشكيريا بالشكل التالي: البشكير ٢٢٪، التتر ٢٨٪ والروس ٣٩٪. وهي نسب عادة ما تثير في مراحل التخلخل الاجتماعي والسياسي النعرات القومية. وهو ما حدث بالفعل في تتارستان وبشكيريا في السنوات العشر الأخيرة. غير أنها نعرات جرى التحكم بها بفعل العوامل المشار إليها آنفاً، وبالأخص تلك التي تتعلق بغياب التسييس الاجتماعي، وفعالية السلطة وتحولها إلى القوة الوحيدة القادرة على نشاط التنظيم والتحكم.

وشكلت هذه المقدمات خلفية نشوء الأحزاب والحركات الاجتماعية والسياسية في المنطقة. ففي بشكيريا سيطر على هواجسها روح الحفاظ على النفس، بسبب تخوفهم من أن يلاقوا مصير الهنود الحمر في أمريكا. ومن هنا تبلور الوعي السياسي وانحصاره ضمن حدود وقيود المشاعر القومية والوطنية. فقد تعرض البشكير إلى روسنة ثقافية أفقدتهم الكثير بما في ذلك اللغة. وليس مصادفة أن تظهر أحزاب تضع

مهمتها تأسيس دور سينما باللغة البشكيرية وقواميس لغة بشكيرية، ومقاهي بشكيرية، وعدداً من ساعات التلفزيون والراديو باللغة البشكيرية، مثلما هو الحال عند حزب المركز الوطني البشكيري الذي تأسس عام ١٩٨٩ - ١٩٩٠ . وينطبق هذا على الأحزاب الأخرى كالحزب الوطني البشكيري الذي تأسس عام ١٩٩١ وحزب الشبيبة البشكيرية وغيرهم. أما في الواقع فان هذه الأحزاب أقرب إلى الحركات الاجتماعية منها إلى الأحزاب السياسية. وهي ذات الحالة بالنسبة لتجمعات وأحزاب التتر والروس في بشكيريا فهم أيضا يتوزعون بين تيارات القومية المتطرفة والنزوع الأوروآسيوي والأممية. وإلى جانب هذه التيارات القومية تتواجد الحركة الشيوعية بمختلف تياراتها سواء بصورة منظمة أو كبقايا في السلطة التنفيذية والأجهزة الإدارية. إضافة لذلك فإن الأغلبية الساحقة من المجتمع هنا مازالت تتسم بروح الجماعية وقيم الاعتدال. ولعل الاستفتاءات الكبرى التي جرت في تتارستان وبشكيريا حول العلاقة بالمركز (موسكو) المتعلقة بمبادئ الاستقلال والسيادة تشير إلى هذا الاتجاه. فقد صوّت ٨٠٪ من السكان في تتارستان وأيّد منهم فكرة السيادة والاستقلال ضمن الفيدرالية الروسية حوالي ٦٠٪، في حين صوت ٧٥٪ بنعم في بشكيريا. كل ذلك يكشف عن أن المشاكل الكبرى التي تحدد اتجاه الوعي السياسي القومي تدور حول المسائل المتعلقة بكيفية بناء العلاقة المعتدلة والمعقولة مع المركز الروسي. أي أنها تدور حول أولوية العلاقات الاقتصادية والسياسية. بينما تنسحب الحوافز الثقافية والدينية إلى الخلف. من هنا ضعف الحركات الدينية السياسية وبالأخص نماذجها المتطرفة.

إننا نعثر في المنطقة على تيارين كبيرين يتقاسمان التوجه الديني. أحدهما يمكن دعوته بالتيار التركي - المسلم والذي يجمع البشكير والتتر في معارضتهم لنمط الحياة الروسي، والثاني بالسلافي - النصراني المؤيد لتاريخ السيطرة الروسية في المنطقة. وهما تياران هلاميان يعكسان حالة المنطقة العريقة في قلب روسيا القيصرية والسوفيتية والمعاصرة وبسبب تعرضها لروسنة ثقافية مديدة، أنتجت ما سبق وأسميته بالإسلام الروسي الهش والضعيف فكريا وعقائديا وسياسيا. وتعرض هذا الكيان المتبقي في مسامات العلاقات الاجتماعية والعادات إلى سحق عنيف في المرحلة السوفيتية. وحالما أخذت بالبروز نزعة الاستقلال والدفاع عن السيادة في أواخر البيريسترويكا وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي، تعرضت المؤسسة الدينية بدورها إلى انشقاقات، كما لو أنها تعيد حالة التصدع في الدولة.

فقد كان مركز علماء الدين والإفتاء في الجزء الأوربي من روسيا يقع في بشكيريا (العاصمة أوفا) برئاسة طلعت تاج الدين. ومع ازدياد "ثورات الشعوب" في عام ١٩٩٠ ازدادت أيضا "ثورات" المؤسسة الدينية. لهذا جرى تقسيمها إلى قسمين تتري وبشكيري. وجرى دعم هذه الانقسامات من جانب السلطات. وهي عملية تكشف عن أن توظيف الدين والمؤسسة الدينية في هذه المنطقة يخضع لتأثير مباشر وغير مباشر من قبل السلطات نفسها. أي أن الحركات الدينية فيها مازالت خاضعة بصورة مباشرة وغير مباشرة لسلطة (التنفيذية)، باستثناء شذرات متناثرة من حزب النهضة الإسلامية، الذي يمثل في رؤيته ومساعيه البعد الإسلامي الخالص لا البعد القومي. ومن هنا

ضعفه في هذه المنطقة وضعف الحركات الإسلامية السياسية بشكل عام.

"فالصحوة الإسلامية" هنا تسير ضمن المسار العام لشعور الانتماء القومي وتظهر إلى سطح الحياة الروحية والفكرية والسياسية على شكل "نبضات" في ميدان الفكر والأدب والفن والتاريخ. وتتجلى ملامحه الأولية في ظهور مجلات متخصصة مثل (الإيمان) و(نور الإيمان) و(نور الإسلام) وغيرها. كما جرى فتح (الجامعة الإسلامية) في قازان، واستعادت بعض المدارس الإسلامية العريقة تاريخها من جديد.

إن الإسلام والمؤسسة الدينية الإسلامية في منطقة حوض الفولغا سوف يبقيان لفترة طويلة قادمة تحت تأثير السلطات والدولة. إنّهما نسخة مكررة لموقع وحالة الكنيسة الأرثوذكسية الروسية في روسيا. وهو أمر طبيعي في ظروف منطقة لم يتكامل استقلالها النسبي ضمن الفيدرالية الروسية. وحتى في حالة افتراض تكامل الاستقلال النسبي ضمن الفيدرالية الروسية، فان مسار الظاهرة الإسلامية سوف يتجه صوب تحويل الإسلام والتقاليد الإسلامية إلى جزء من الثقافة القومية. أي أن اتجاه تسييسه سوف يضعف أكثر فأكثر، مع احتمال تجذّره الجديد في الوعي الاجتماعي والأخلاقي والعادات، باعتباره ضمانة روحية للأصالة القومية والتاريخية للمنطقة.

***

ب. الإسلام وآفاق "الإسلام السياسي" في شيشانيا

وعلى عكس منطقة الفولغا، فان الإسلام في شيشانيا ظاهرة مغايرة تماما. وهو اختلاف حدده أساساً كيفية تجلي العوامل الثلاثة المشار إليها آنفا في مرحلة تفكك الدولة(السوفيتية أولاً والروسية ثانياً). فشيشانيا من مناطق "الأطراف" لا المركز، والعلاقة بينها وبين المركز الروسي اتسمت تاريخياً بالتشنج والحساسية، إضافة إلى عدم اندماج الشيشانيين روحيا في الثقافة الروسية. وهي عوامل يصعب فهم حقيقتها وأثرها الملموس في تنشيط البعد السياسي في الإسلام دون دراسة تاريخها.

يطلق الشيشانيون على أنفسهم تسمية "نوخشي" كما يسمى الشيشانيون والأنغوش بمجموعهما بشعب "الفايناخ". أما تسمية شيشانين وشيشانيا فقد جاءت من اسم القرية التي وقعت فيها أول معركة بين القوات الروسية الغازية للمنطقة التي قادها بطرس الأول عام ١٧٢٢ فيما يسمى بالغزوة الفارسية. والشيء نفسه يمكن قوله عن تسمية الانغوش.

إنّ أول إشارة، من الناحية التاريخية - السياسية، عن وجود دولة مستقلة بهم ظهرت في القرن التاسع - العاشر. وفي القرن ١٣ تعرضت

لهجمة عارمة من جانب الأرطة الذهبية. ثم ضمها تيمورلنك لمملكته في القرن الرابع عشر. وفي نهاية القرن ١٦ و١٧ أخذ كل من السلطنة العثمانية والدولة الصفوية وخانات القرم وروسيا المسكوفية يعيرون الاهتمام بها ويعملون من أجل ضمها لممتلكاتهم.

وبدأ الاستعمار الروسي فيها في النصف الثاني من القرن ١٨ . وفي عام ١٧٨٥-١٧٩١ حاول الشيخ الإمام منصور إنشاء دولة الجبل وعاصمتها في شيشانيا. وفي أربعينيات القرن ١٩ جرى تأسيس دولة الإمامة التي ضمت شيشانيا وداغستان. وكانت عاصمتها (أو مركزها) في دارغو (زمن الإمام غازي محمد)، ومن عام ١٨٤٥ في قرية فيدينو (زمن الإمام شاميل). إلا أنه جرى تدمير دولة الإمامة من جانب القوات الروسية عام ١٨٥٩ . وضمت المنطقة بأسرها إلى محافظة تيرسكايا.

ومن الصعب فهم هذا التاريخ السياسي لشيشانيا والشيشانيين بمعزل عن تاريخ الإسلام فيها. فقد مرّ انتشاره بينهم بسلسلة أحداث تاريخية تميز أغلبها بالعنف والدماء. فقد انتشر في بداية الأمر في مجرى القرن ٧-١٠ ، أي في مرحلة الحروب بين العرب المسلمين والخزر. واستمرت هذه العملية في القرنين ١١-١٢ وهي مرحلة اعتناق الإسلام من جانب البولوفتسيين، ثم في القرنين ١٣-١٤ ، أي مرحلة الأرطة الذهبية، وبعد ذلك في مجرى غزوات تيمورلنك في نهاية القرن ١٤ . ومنذ نهاية القرن ١٥- النصف الأول من القرن ١٦ عبر تأثير داغستان والكوميكيين وخانات القرم، وإيران، وتركيا العثمانية. إضافة لذلك لعبت الحروب التحررية لشمال القوقاز دوراً حاسماً، كما هو الحال بالنسبة للدور الذي قام به الأئمة المسلمون مثل الشيخ الإمام منصور

(١٧٨٤) والشيخ عبد القادر (١٨٢٢) والشيخ أنكو والشيخ محمد المرطوبي والشيخ أوحى (١٨٢٥) والإمام غازي محمد (١٨٢٨-١٨٣٢) والإمام حمزة (١٨٣٣-١٨٣٤) والإمام شاميل(١٨٣٤-١٨٥٩) وحجي محمد (١٨٧٧-١٨٧٨).

لقد تغلغل الإسلام في الشخصية الشيشانية للدرجة التي أدت إلى صنع أساطير مثيرة مثل الأسطورة القائلة، بأن الشيشانيين مسلمون منذ بداية الخليقة. كما أنهم يعظمون أعياد الإسلام مثل عيد الفطر كما لو أنّه عيد قومي، والشيء نفسه يمكن قوله عن المولد النبوي. ولم يفعل الإلحاد الرسمي في المرحلة السوفيتية سوى أن جعل من الإسلام "باطنياً" ومندمجاً في العادات، والذي أخذت ملامحه تظهر بقوة وسرعة فائقة مع أول انفتاح للحرية الفردية والاجتماعية والقومية في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين.

وهي ظاهرة لها تاريخها الخاص في مجرى الصراع الذي خاضه الشيشانيون ضد الاحتلال الروسي للقوقاز. فقد واجهوا السيطرة الروسية بضراوة مستميتة ابتداء من انتفاضة الإمام منصور النقشبندي عام ١٧٨٣ ومرورا بجهاد الشيخ غازي محمد وانتهاء بجهاد الإمام شاميل حتى هزيمته العسكرية عام ١٨٥٩ بعد أن دام ما يقارب ربع قرن من الكفاح البطولي ضد الغزو الروسي.

فقد مثل الشيخ منصور (١٧٦٠-١٧٨٤) الصيغة الأولى الرفيعة للمواجهة الثقافية والسياسية والعسكرية للسيطرة الروسية. وساهم بالتالي في غرس نوعية خاصة من الارتباط بالإسلام في القوقاز الشمالي بشكل عام وفي شيشانيا بشكل خاص.

كان الشيخ منصور أحد دعائم التصوف، وشيخ الطريقة الصوفية والحركة التحررية للمسلمين ضد الاحتلال والسيطرة الروسية في شمال القوقاز في نفس الوقت. واستطاع للمرة الأولى في تاريخ المنطقة أن يوحد ويقود الحركة التحررية لداغستان وشيشانيا ضد الاحتلال الروسي للمنطقة ما بين ١٧٨٥-١٧٩١.

حصل الشيخ منصور على تعليمه الديني الأولي في داغستان، وسلك طريقة النقشبندية. وتميز سلوكه بالزهد والتقشف الشديدين، ومارس الخلوة الصوفية على أتم وجه. إضافة لذلك كان يتميز بملكة الخطابة والإقناع. واستعمل ملكته هذه لمحاربة ما أسماه بالجهل والجاهلية. كما دعا للتخلص من إرث العادات السيئة مثل الأخذ بالثأر وما شابه ذلك، سعياً لتوحيد جمهور المسلمين في المناطق الجبلية على أساس الشريعة. مما أدى بالتالي إلى انتشار الإسلام في القوقاز. وهو نشاط يمكن فهم بواعثه على خلفية العداء والقتال الشديد بين روسيا وتركيا وإيران.

وشكلت شخصية الشيخ منصور نموذجاً للإخلاص التام للوطن والإسلام والأصالة الوطنية والحرية. وهي صفات أكثر ما كانت تخيف القيصرية الروسية من حيث هي قوة احتلال للأرض. وهو السبب القائم وراء المحاولات المتكررة من جانب القيصرية لاغتياله وحرق بيته وقريته.

فقد أخذ الشيخ منصور منذ عام ١٧٨٥ يترأس ١٣٥ الحركة الفعلية والمسلحة لقتال المحتلين الروس. واستطاع جمع القوى للمرة الأولى في تاريخ داغستان وشيشانيا للوقوف ضد الزحف الروسي على شمال القوقاز. وتمكن من مواجهة القوات الروسية المتفوقة عليه من حيث العدد والعتاد والسلاح إلى أن أسر عام ١٧٩١ ونقل إلى بطرسبورغ، حيث توفي في السجن بعد تعرضه للتعذيب والمرض عام ١٧٩٤ في قلعة شليسلبيرغ.

جسّد الشيخ منصور في سلوكه الحياتي والقتالي النموذج الأسطوري للشخصية الإسلامية المجاهدة. فهو لم يصب بالمرارة والانهزام حتى في أحلك الظروف التي تعرضت فيها قواته للهزائم من جانب القوات الروسية. وظل يدعو أهل القوقاز للوحدة، باعتبارها مفتاح الانتصار على الغزاة الأجانب. وبغض النظر عن هزيمته العسكرية، إلا أن نموذجه البطولي استعاد قوته من جديد وبقوة أكبر عند صديقه الأصغر الإمام شاميل، الذي اعتبر الشيخ منصور شيخه وإمامه.

أما الشيخ غازي محمد (١٧٩٥-١٨٣٢)، فإنه مثل الاستمرار الجهادي العنيف لأسلافه. ولقب بالغازي لدعوته الإسلامية للصراع ضد احتلال الروس للقوقاز، تيمناً بالغزوات النبوية. من هنا الاسم: غازي. ويلقب أيضا بالأفاري نسبة إلى أصله، وبالداغستاني نسبة إلى بلده.

تحول الشيخ محمد الأفاري الداغستاني إلى شيخ الطريقة النقشبندية في زمنه. وهو أول من استطاع توحيد داغستان وشيشانيا في الصراع ضد الاحتلال الروسي لأراضي القوقاز. وتتلمذ سوية مع الإمام شاميل. ومع أنه كان يكبر شاميل سنوات قليلة، إلا أن الإمام شاميل سيعتبره لاحقا إمامه وشيخه. وشأن كل إصلاحيي تلك الفترة، ارتبطت دعوته بضرورة إصلاح الإسلام وتطهيره من العادات الموروثة، أي جعل الإسلام أساس ومصدر القيم والسلوك. من هنا محاربته الأخذ بالثأر وشرب الكحول والاستحواذ على أملاك المديونين وما شابه ذلك. وطبق ذلك بصرامة على الجميع.

وتوصل في مجرى تجاربه العملية إلى أن السبب الرئيسي وراء فشل محاولاته إتمام الإصلاح في المنطقة هو السيطرة الروسية. غير أنه لم يستطع في بداية الأمر حث الجميع على الاشتراك الفعال في إنهاء الاحتلال الروسي للمنطقة. بل لم يتفق مع دعوته لخوض النضال حينذاك حتى زميله وصديقه في التلمذة الإمام شاميل.

ولكنه صمم على السير في طريقه إلى النهاية داعيا "للجهاد الأصغر"، أي الجهاد ضد الغزو الروسي للقوقاز. وأعلن الجهاد ضد الاحتلال الروسي للمنطقة بعد عام ١٨٢٨ عندما جرى الاعتراف به إماما. حينذاك توسعت دائرة المؤيدين له وفيهم أولئك الذين عارضوا في البداية إعلان الجهاد مثل الإمام شاميل.

ووضع في مبايعة الجمهور له أن يحاربوا العادات والأعراف التي تعارض الإسلام وطالبهم بالتمسك بحدود الشريعة. مما وضعه في صراع مع "الزعماء" التقليديين، وبالأخص أولئك الذين كانوا يتعاونون مع السلطة الروسية. كما أخذ بعزل القضاة السابقين وعيّن عوضا عنهم من اعتقد فيهم والتمس معرفة وتمسكا بالإسلام. وأدى نشاطه هذا من خلال نوابه في المناطق والقرى إلى أن يجمع قوة عسكرية بلغت حوالي ١٠٠٠٠ مقاتل شكلت البؤرة المركزية لإعلان جهاده والسير به حتى النهاية. واستطاعت هذه القوة أن تصنع على غرار تجارب صدر الإسلام "جيش المهاجرين"، أي أولئك الذين جاؤوا أفواجا من مختلف المناطق للانضمام إلى "دار الإسلام". وانشأ الإمام غازي محمد بيتا للمال من الصدقات والزكاة ومصادرة أموال المتعاونين مع الاحتلال الروسي إضافة إلى غنائم الحرب. وتتوجت جهوده الفكرية والسياسية والعسكرية في إعلان دولة الإمامة.

ومنذ عام ١٨٣٠ بدأت عملياته العسكرية المباشرة ضد الاحتلال الروسي، إلا أنه تعرض إلى هزائم عسكرية انتهت بمقتله في معركة الدفاع عن غمرة (العاصمة) عام ١٨٣٢. ولم ينج آنذاك سوى اثنين وهما الإمام شاميل والمؤذن محمد علي. وهو السبب الذي لأجله سمي في وقت لاحق الإمام الغازي الشهيد.

وإذا كان الإمام غازي محمد لم يترك لنا كتابات كبيرة أو كثيرة، بفعل انهماكه التام في العمل واستشهاده المبكر، فان أهم آثاره الكبرى تجسدت في ترسيخه قيمة ومرجعية الكفاح من أجل الحرية في القوقاز الإسلامي، وتربية أنصار ومؤيدين من بين مريديه لعل أشهرهم وأكثرهم تأثيرا في تاريخ الحركة التحررية لمسلمي القوقاز هم كل من حمزة (الإمام الثاني) (١٨٣٣-١٨٣٤) وشاميل (الإمام الثالث) (١٨٣٤-١٨٥٩) وحجي محمد (١٨٧٧-١٨٧٨).

لقد تحول تاريخ الكفاح التحرري الذي قاده الأئمة المسلمون إلى مصدر اعتزاز عميق في الوعي القومي والديني والثقافي للقوقاز الإسلامي بشكل عام والشيشاني بشكل خاص. وقدم الشيشانيون تضحيات كبيرة. فقد كان التوسع الروسي يجري من أجل الأرض والاستيلاء عليها. وعليها ترتبت السياسة الروسية في اقتلاع أو ترحيل أو تهجير السكان الأصليين من مناطقهم إلى مناطق أخرى. ويمكن الإشارة هنا إلى إحدى الرسائل التي بعث بها القيصر الروسي نيكولاي الأول إلى الجنرال باسكيفتش عام ١٨٢٩ يمدحه بها على إخضاعه أهل الجبل ويطالبه بالقضاء النهائي على كل من يعارض الوجود الروسي. في حين اقترح الجنرال ميلوتين على القيصر الكسندر الثاني طرد القبائل التي تميزت بقتالها للروس من أراضيها. وهي سياسة ميزت تاريخ القيصرية كلها. وجرى تطبيقها مع كل فرصة مؤاتية. بحيث جعل ذلك البعض يتكلم عن "ذهنية شيشانية" تجد في كل جنرال روسي تجسيداً للشر.

إن أحد المكونات الخفية التي تميز الإسلام في هذه المنطقة ويطبع كفاحها ضد السيطرة الروسية يقوم في انتشار التصوف فيها. فقد أشرت

إلى أن أحد المنافذ التي دخل منها الإسلام إلى شيشانيا هي داغستان. وهو إسلام حنفي المذهب، طرائقي صوفي في تركيبته الاجتماعية. إذ لعبت الطرق الصوفية، وبالأخص النقشبندية والقادرية دورا هائلا في ترسيخ الإسلام في هذه المناطق. واستطاعتا من خلال المدارس والمكاتب توسيع وتعميق رقعة الإسلام في ربوع القوقاز. فقد كان هناك حتى ثورة أكتوبر عام ١٩١٧ حوالي ٨٠٠ مدرسة في شيشانيا و٤٢٧ في أنغوشيا. وليس مصادفة أن تقترن حركة الإمام شاميل في الوعي التاريخي والسياسي الروسي بتسمية (حركة المريدين). أما في الواقع فقد كانت هذه الحركة، كما هو الحال بالنسبة للحركات التحررية الكبرى في التاريخ، تستجيب لخصائص التركيبة الاجتماعية للشيشانيين، والمتميزة بطابعها القبلي والعائلي. من هنا أيضا استجابتها للتصوف، الذي استطاع تطويع هذه التركيبة واستجاب لها في الوقت نفسه من خلال فكرة وممارسة الطريقة (الصوفية). لهذا اتخذ في ظروف شيشانيا هيئة الحركة المجاهدة في دفاعها عن الإسلام والقوقاز جميعا، باعتبارها حركة مريديه أو أتباعه المخلصين.

إن هذه التقاليد العريقة للتصوف واندماجها في البنية الاجتماعية والروحية (حيث كان عدد المريدين بين الشيشانيين حوالي ٦٠ ألفاً وبين الانغوشيين حوالي ١٠ آلاف) كانت تعيد إنتاج نفسها في ظل المتغيرات الحرجة لتاريخ المنطقة وصراعها من أجل الحرية والاستقلال، بما في ذلك في المرحلة السوفيتية.

فقد بشرّت ثورة أكتوبر لعام ١٩١٧ في شعاراتها عن مشاعر الحرية للشعوب التي اضطهدتها القيصرية الروسية. وكانت الاستجابة الحية لظمأ الاستقلال والحرية المنشودة من جانب "الشعوب الصغيرة" بما

يكفل لها ممارسة حقوقها القومية والثقافية والسياسية. وعوّضت السلطة السوفيتية في أعوامها الأولى عن قرون الاضطهاد الشرس للقيصرية. وشكلت بعجلة أحيانا دولاً وقوميات ذات إدارات ومراكز. وضمن هذه العملية جرى تأسيس شيشانيا.

ففي شهر مايس عام ١٩١٧ جرى في مدينة فلاديكافكاس الإعلان عن تأسيس رابطة أهل الجبل لمنطقة شمال القوقاز وداغستان (ذات الحكم الذاتي). وتحول اتحاد أهل الجبل إلى (جمهورية ديمقراطية مستقلة لأهل الجبل من شمال القوقاز) (الاسم المختصر هو جمهورية الجبل) في ١١ مايس ١٩١٨ . كانت شيشانيا من ضمنها. وفي آذار ١٩١٨ جرى إعلان تشكيل جمهورية تيرسكايا السوفيتية ضمن جمهورية روسيا الاتحادية استمرت حتى شباط من عام ١٩١٩ . وفي أيلول ١٩١٩ جرى تأسيس (إمارة شمال القوقاز) بقيادة الشيخ أوزون حجي، والتي جرى إلغاءها في آذار عام ١٩٢٠ .

وبعد انتصار السلطة السوفيتية واستتباب موقعها في المنطقة جرى في نهاية ١٩٢٠ ، تأسيس (جمهورية الجبل السوفيتية الاشتراكية ذات الحكم الذاتي ضمن جمهورية روسيا السوفيتية). وجرى إقرارها رسميا وقانونيا في ٢٠-١-١٩٢١ . وفي عام ١٩٢٢ جرى إخراج شيشانيا بصفة منطقة ذات حكم ذاتي. وفي عام ١٩٢٤ جرى إخراج انغوشيا بصفة منطقة ذات حكم ذاتي. وفي عام ١٩٣٤ جرى توحيدهما في منطقة ذات حكم ذاتي ضمن روسيا الاتحادية. ومن عام ١٩٣٦ جرى تحويلها إلى جمهورية ذات حكم ذاتي تحت اسم الجمهورية الشيشانية - الأنغوشية ضمن جمهورية روسيا الاتحادية.

وفي الثالث من شباط عام ١٩٤٤ جرى حل هذه الجمهورية وتهجير أغلب سكانها إلى جمهوريات آسيا الوسطى وكازاخستان في أشد الأشهر برودة وقسوة. وتعرض الكثير منهم وبالأخص الكبار والنساء والأطفال إلى المرض والموت، بحيث وصلت نسبة الوفيات بينهم إلى ٦٠٪. في حين جرى حرق بيوت وقرى أولئك الذين رفضوا السفر والرحيل. وكانت تهمة ترحيلهم هي مساعدتهم للألمان والتعاون معهم في الحرب ضد الدولة السوفيتية. وهي تهمة باطلة. فتقاليدهم لا تسمح لهم بذلك، والواقع يشهد بأنّ تضحياتهم الكبيرة ومساهمتهم الفعالة في الدفاع عن الوطن السوفيتي لم تقل عن شعوبه الأخرى العديدة. وأدى ترحيلهم القسري هذا إلى تعميق المصير المأساوي للشيشانيين. إذ أجبر شعب فروسي على الصعلكة في أصقاع الاتحاد السوفيتي.

ورافق هذا التهجير إلغاء هويتهم السياسية واقتسام أراضيهم وشرذمتهم في مناطق مترامية من آسيا الوسطى وكازاخستان إلى داغستان وآسيتيا ومناطق ستافروبول وراستوف وغيرها من المناطق. وبما أن تقاليد البنية الاجتماعية للشيشانيين تتسم بالعلاقات القبلية والعائلية لهذا عمقت هذه العلاقات في ظل التهجير والغربة شعور الانتماء الموّحد، الذي بدأ يعيد إنتاج الوحدة الاجتماعية القديمة ونظامها التراتبي من خلال البنى "المهنية" الجديدة. أي أخذت تتكون علاقات العوائل المهنية (في الصناعة والزراعة والتجارة والبناء وغيرها) وتوزيع المهمات ضمنها بالطريقة التي تكفل استمرارية العيش والتواجد في ظروف المهجر. لقد أنتج ذلك مقدمات ما سيسمى لاحقاً "بالمافيا الشيشانية". أما في الواقع فانه لا مافيا بالمعنى الاقتصادي

يكفل لها ممارسة حقوقها القومية والثقافية والسياسية. وعوّضت السلطة السوفيتية في أعوامها الأولى عن قرون الاضطهاد الشرس للقيصرية. وشكلت بعجلة أحيانا دولاً وقوميات ذات إدارات ومراكز. وضمن هذه العملية جرى تأسيس شيشانيا.

ففي شهر مايس عام ١٩١٧ جرى في مدينة فلاديكافكاس الإعلان عن تأسيس رابطة أهل الجبل لمنطقة شمال القوقاز وداغستان (ذات الحكم الذاتي). وتحول اتحاد أهل الجبل إلى (جمهورية ديمقراطية مستقلة لأهل الجبل من شمال القوقاز) (الاسم المختصر هو جمهورية الجبل) في ١١ مايس ١٩١٨ . كانت شيشانيا من ضمنها. وفي آذار ١٩١٨ جرى إعلان تشكيل جمهورية تيرسكايا السوفيتية ضمن جمهورية روسيا الاتحادية استمرت حتى شباط من عام ١٩١٩ . وفي أيلول ١٩١٩ جرى تأسيس (إمارة شمال القوقاز) بقيادة الشيخ أوزون حجي، والتي جرى إلغاءها في آذار عام ١٩٢٠ .

وبعد انتصار السلطة السوفيتية واستتباب موقعها في المنطقة جرى في نهاية ١٩٢٠، تأسيس (جمهورية الجبل السوفيتية الاشتراكية ذات الحكم الذاتي ضمن جمهورية روسيا السوفيتية). وجرى إقرارها رسميا وقانونيا في ٢٠-١-١٩٢١ . وفي عام ١٩٢٢ جرى إخراج شيشانيا بصفة منطقة ذات حكم ذاتي. وفي عام ١٩٢٤ جرى إخراج انغوشيا بصفة منطقة ذات حكم ذاتي. وفي عام ١٩٣٤ جرى توحيدهما في منطقة ذات حكم ذاتي ضمن روسيا الاتحادية. ومن عام ١٩٣٦ جرى تحويلها إلى جمهورية ذات حكم ذاتي تحت اسم الجمهورية الشيشانية - الأنغوشية ضمن جمهورية روسيا الاتحادية.

وفي الثالث من شباط عام ١٩٤٤ جرى حل هذه الجمهورية وتهجير أغلب سكانها إلى جمهوريات آسيا الوسطى وكازاخستان في أشد الأشهر برودة وقسوة. وتعرض الكثير منهم وبالأخص الكبار والنساء والأطفال إلى المرض والموت، بحيث وصلت نسبة الوفيات بينهم إلى ٦٠٪. في حين جرى حرق بيوت وقرى أولئك الذين رفضوا السفر والرحيل. وكانت تهمة ترحيلهم هي مساعدتهم للألمان والتعاون معهم في الحرب ضد الدولة السوفيتية. وهي تهمة باطلة. فتقاليدهم لا تسمح لهم بذلك، والواقع يشهد بأنّ تضحياتهم الكبيرة ومساهمتهم الفعالة في الدفاع عن الوطن السوفيتي لم تقل عن شعوبه الأخرى العديدة. وأدى ترحيلهم القسري هذا إلى تعميق المصير المأساوي للشيشانيين. إذ أجبر شعب فروسي على الصعلكة في أصقاع الاتحاد السوفيتي.

ورافق هذا التهجير إلغاء هويتهم السياسية واقتسام أراضيهم وشرذمتهم في مناطق مترامية من آسيا الوسطى وكازاخستان إلى داغستان وآسيتيا ومناطق ستافروبول وراستوف وغيرها من المناطق. وبما أن تقاليد البنية الاجتماعية للشيشانيين تتسم بالعلاقات القبلية والعائلية لهذا عمقت هذه العلاقات في ظل التهجير والغربة شعور الانتماء الموّحد، الذي بدأ يعيد إنتاج الوحدة الاجتماعية القديمة ونظامها التراتبي من خلال البنى "المهنية" الجديدة. أي أخذت تتكون علاقات العوائل المهنية (في الصناعة والزراعة والتجارة والبناء وغيرها) وتوزيع المهمات ضمنها بالطريقة التي تكفل استمرارية العيش والتواجد في ظروف المهجر. لقد أنتج ذلك مقدمات ما سيسمى لاحقاً "بالمافيا الشيشانية". أما في الواقع فانه لا مافيا بالمعنى الاقتصادي

والعصاباتي. لقد اضطرتهم ظروف التعامل اللاأخلاقي معهم على أن يواجهوا الواقع كما هو. لقد كان سلوكهم سلوك التحدي العنيد لقومية مسحوقة. ومن هنا شدة ورسوخ و"تهور" الشجاعة والجرأة والتحدي والاعتزاز بالنفس والمروءة وغيرها من الفضائل. وبمقابل ذلك بقاء شعور النفور التام من السلطة المركزية.

والشيء نفسه يمكن قوله عن تلاعب الدولة بتراثهم اللغوي. فالشيشانيون والأنغوشيون ينحدرون من أصل واحد. ولغتهم من فصيلة اللغة القوقازية الأيبرية. وسادت الأبجدية العربية فيها حتى ثورة أكتوبر. حيث جرى تحويلها إلى الحروف اللاتينية عام ١٩٢٣ بالنسبة للأنغوشيين وفي عام ١٩٢٥ للشيشانيين. وفي عام ١٩٢٨ جرى تحويلها إلى الكيريلية(الروسية). وهكذا استمرت الحالة حتى الآن مع إمكانية تحويلها، التي لم تحسم بصورة نهائية بعد (إلى اللاتينية أم إلى العربية). ومع ذلك ظل الشيشانيون والأنغوشيون يتكلمون لغتهم الأم ويتقنونها جميعاً. ولم يؤثر عليها تاريخ الشتات الطويل بعد تهجيرهم في الأربعينات من أراضيهم إلى مختلف أصقاع الاتحاد السوفيتي. مما يكشف بدوره عن أنهم لم يندمجوا في الثقافة الروسية روحياً ولم يتخلوا عما هو مميز لهم. وهو تميز ارتبط أساسا بجوهرية الكيان الروحي - الإسلامي في المصير التاريخي للشيشان.

ومع أن ذلك جرى رد الاعتبار لهم عام ١٩٥٧ إلا أن ذلك لم يغير بصورة جذرية المواقف الدفينة المتراكمة تاريخياً من السلطة المركزية (الروسية) التي وقفت موضوعياً وراء كل الدراما والمأساة التاريخية للشيشانيين. لهذا نلاحظ بروز الأعماق الدفينة مع أول فرصة مناسبة.

ففي عام ١٩٩٠ أعيدت تسمية الجمهورية بالجمهورية الشيشانية - الأنغوشية. وفي عام ١٩٩١ جرى إعلان استقلالها عن روسيا. بينما اعتبر مجلس السوفيت الأعلى لروسيا الاتحادية في عام ١٩٩٢ إن الجمهورية الشيشانية - الأنغوشية هي جمهورية ضمن روسيا الاتحادية.

غير أن القضية الأعمق بالنسبة للشيشانيين كانت قضية الأرض. فإصدار القوانين المتعلقة بإعادة الاعتبار"للشعوب المنفية" بعد موت ستالين، كانت المحاولة الأولى من جانب السلطة السوفيتية لإعادة الحق لأهله. إلا أنها أثارت، على خلفية الأرض المقتطعة والموزعة والمأهولة من جانب أناس آخرين، شعوراً مزدوجاً عند الشيشانيين. إذ واجهوا هنا أيضا مشاعر المقاومة من قبل السكان الذين أخذوا بيوتهم وأراضيهم، وكذلك استفزاز مشاعرهم عندما يشاهدون حجارة قبور آبائهم وأجدادهم مرصوفة في الطرقات وفي حيطان البيوت الجديدة.

وعندما بدأت البيريسترويكا بإثارة العلاقات الاجتماعية والقومية، بسبب ضعف الرؤية الاستراتيجية وغياب تناسب الأولويات العملية فيها، أخذت مسالة الأرض تبرز من جديد، ومعها ذكريات الماضي المرير. وتتوجت أحداث آب ١٩٩١ وفشل "المحاولة الانقلابية" بتحولات سياسية عميقة جعلت من فكرة الاستقلال التام عن الدولة الروسية أحد الشعارات الكبرى الجامعة للشعب الشيشاني. ومرت هذه العملية بسلسلة من الانقلابات والصراعات الداخلية توجت بصعود الجنرال جوهر دودايف إلى الحكم ودعوته المتواصلة والمبدئية للانفصال التام عن السيطرة المركزية، رغم أنه لم يكن معارضاً لوحدة الاتحاد السوفيتي.

وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي وصعود الراديكالية الديمقراطية إلى السلطة بدأت عملية الانحلال تترسخ بما في ذلك في الفيدرالية الروسية. إلا أنها كانت مقبولة في بادئ الأمر بالنسبة للمركز، لأنها ساعدته على التخلص من "القيادات القديمة". وفي وقت لاحق (إضافة إلى أسباب اقتصادية متعلقة بالقضاء على شواهد وأدلة تكشف تورط الكثير من القيادات والشخصيات داخل المركز الروسي - موسكو في صفقات مربحة لتهريب النفط من خلال شيشانيا) جرى إعلان ما يسمى بإعادة النظام الدستوري في شيشانيا، الذي كان يعني عملياً ابتداء الحملة العسكرية وبداية الحرب التي استمرت حوالي سنتين تعرض فيها الجيش الروسي للهزيمة والمجتمع والدولة الشيشانية إلى خسائر فادحة وتدمير لا مثيل له في البنية التحتية والأموال والأنفس.

أدت نتائج الحرب إلى انفصال واقعي لشيشانيا عن روسيا. وتحول العداء والأخذ بالثار إلى عنصر دفين، لا مرئي وساري في مجمل العلاقات بين المركز الروسي وشيشانيا. واصبح الاستقلال التام والناجز المطلب الأساسي والأول للشيشانيين (سلطة ومعارضة). وفي ظل هذه المواجهة تحول الماضي إلى رموز حية. وأصبحت فكرة "حرب الثلاثمائة سنة" بين الروس والقوقاز الرمز المتلألئ في شعارات وخطابات الجماهير والأحزاب والأشخاص. وهي حرب تفقد قيمتها في حال حصرها ضمن مفاهيم التحدي والمواجهة الحربية.

فقد جرت الحروب العديدة والتضحيات الهائلة للشيشانيين تحت راية الإسلام. وكذلك الحال بالنسبة للحرب الأخيرة. فالرايات الخضراء وشعارات "لا إله إلا الله محمد رسول الله" والعصابات الخضراء على جباه المقاتلين وأمثالها تشير إلى أن العلاقة بين الإسلام والهوية

الشيشانية (القوقازية) هي علاقة عضوية غير مفتعلة، لها تاريخها العريق في حركات المريدين البطولية.

إن العلاقة العضوية بين المكوّن الإسلامي والشيشاني هي علاقة وجودية يصعب تحديدها بمفاهيم المذاهب والانتماءات الفرقية. ومن ثم، فان الصراعات الأولى التي أخذت تنشأ في شيشانيا (بعد خروج القوات الروسية منها وتوقيع معاهدة السلم بين موسكو وشيشانيا) حول طبيعة النظام والدولة، والإجماع العام على ضرورة إنشاء دولة إسلامية، يعكس طبيعة هذه العلاقة. فالإجماع على الإسلام يعكس من جهة طبيعة العلاقة العضوية بين العنصر الشيشاني (القومي) والعنصر الإسلامي(الثقافي الروحي)، ويكشف عما في الإسلام من قوة وأثر مترسخين في الوعي التاريخي والثقافي للشيشانيين، باعتباره عقيدة التوحيد الاجتماعي والروحي.

وتجسّد هذا التوجه الأولي للسلطة والقوى التي خاضت النضال ضد القوات الروسية، بإعلان ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية وإنشاء محاكم شرعية تأخذ على عاتقها مهمة تنفيذ الحدود (العقوبات). ولم يكن هذا التوجه سلوكاً دينياً مباشراً، بقدر ما كان يحوي في أعماقه محاولة تمييز الدولة الشيشانية والكيان الشيشاني عن روسيا والروس. أي أنهم أرادوا البرهنة للمركز الروسي ولروسيا والعالم على أنهم ينتمون لعالم الإسلام، بما في ذلك في أسلوب تنفيذ العقوبات.

وتحول الإسلام من ميدان العادات إلى ميدان الدولة. وأجبر ذلك بالضرورة المؤسسات الشرعية الجديدة على تعلم أبجدية الفقه والمدارس الفقهية. وتحول الإسلام إلى الوعاء العام والمشترك للجميع في العادات

والعبادات. واحتوى هذا التوجه في أعماقه على بعد سياسي صب في اتجاه تميز شيشانيا عن روسيا اجتماعياً وسياسياً وقانونياً وأخلاقياً. مما كان يعني ضرورة انفصال الشيشانيين وتكوين دولتهم المستقلة. وهو بعد تعمق بفعل الحصار المفروض على شيشانيا من جانب روسيا وعدم الاعتراف بالدولة الشيشانية واستقلالها التام عالمياً.

وسوف يتعمق هذا البعد بكافة الأحوال. واستمرار الحرب لحد الآن هو دليل على تحول الإسلام إلى مكون جوهري في التاريخ والوعي القومي الشيشاني، والعروة الوثقى للثقة بالنفس.

إضافة لذلك فإنّ هذا البعد السياسي يتسم بمعالم واضحة من حيث احتمالات تطوره، بفعل ارتباطه الوثيق بفكرة الدولة والمجتمع واستقلالهما السياسي والثقافي. مما يجعل من الإسلام كياناً جامعاً للشيشانيين ويسهم في الإطار العام بتعميق عناصر العقيدة التوحيدية (الإيمانية والاجتماعية). ولا يغير من ذلك شيئاً إمكانية الخلافات الحادة بين قواه الاجتماعية والسياسية، وذلك لان تسييس الظاهرة الإسلامية في شيشانيا لم يكن نتاجاً للصراعات الداخلية الباحثة عن بديل اجتماعي - سياسي وثقافي للدولة والمجتمع، بل جرى ضمن النضال من أجل التحرر والاستقلال الوطني. مما أعطى ويعطي للإسلام مظهر العقيدة السياسية الممثلة لوجدان وتاريخ ومصالح الدولة والمجتمع الشيشاني. وبالتالي، فان الاحتمالات الكبرى في تفعيله السياسي تصب في تيار الاعتدال.

***

ج. واقع وآفاق "الإسلام السياسي" في داغستان

إذا كان تباين الظاهرة الإسلامية في منطقتي حوض الفولغا وشيشانيا يقوم في مستوى التفعيل السياسي للإسلام، فإنّهما تشتركان في وضوح الصيغة النهائية والاحتمالات الواقعية لمسار "الإسلام السياسي". أما بالنسبة لداغستان (ومن خلاله شمال القوقاز ككل)، فان "الإسلام السياسي" هو الإشكالية الأكثر تعقيداً بسبب تنوع الاحتمالات القائمة فيه وعدم تكافئها الداخلي.

ففي داغستان تتضح كامل مشاكل روسيا الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والقومية. فالانهيار الاقتصادي بلغ في داغستان درجته القصوى، إذ انخفض فيه الإنتاج الصناعي والزراعي إلى ٧٥٪ عما كان عليه الأمر في المرحلة السوفيتية. وبلغت البطالة أرقاما قياسية حيث بلغت أكثر من نصف القادرين على العمل وبالأخص بين الشباب. وأصبح الضياع الفكري والروحي حالة طبيعية بعد سقوط الأيديولوجية الشيوعية الجامعة لتنوع العرقيات والقوميات. أما قوميا فقد أدت الأسباب الآنفة وعلى خلفية تحلل البنية الاجتماعية وهرميتها التقليدية إلى توتير العلاقات بين الأقوام والشعوب والعرقيات القاطنة في داغستان.

وفجّر تضافر هذه المشاكل الحالة الاجتماعية والسياسية والقومية في داغستان من جهة، وبين داغستان وروسيا (المركز) من جهة أخرى. وفي ظل التحولات التي جرت في روسيا بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وأحداث شيشانيا الدامية بدأ تفعيل العامل الإسلامي يتخذ مظاهر غاية في التنوع، ويصعب التحكم بها من جانب السلطات والقوى الاجتماعية والسياسية أيضا. فغياب أيديولوجية موحدة في ظل تنوع إثني هائل وانهيار اقتصادي وتهشيم البنية الاجتماعية والأخلاق، يجعل من الصعب تبلور العناصر العقلانية في الفكر والسياسة.

يمكننا القول، إنّ داغستان هي روسيا مصغرة من حيث مكوناتها العرقية والقومية. وهو عنصر جميل من حيث محتواه الثقافي، قلق من الناحية السياسية في حالة غياب آلية موحدة تأخذ بنظر الاعتبار صيغة التجاوب المتبادل، التي تشكلت تاريخيا في مجرى تجارب الأعراق والقوميات نفسها. وقد خلق تاريخ داغستان فسيفساء عرقية وقومية مبنية على أسس تراتبية مقبولة من جانب الجميع، وموحدة روحياً بالإسلام والعادات(الجبلية).

تحتل داغستان الموقع الأكبر والأساسي إلى جانب شيشانيا في شمال القوقاز. حيث يقطن في أراضيه عشرات العرقيات والأقوام والتجمعات والطوائف مثل الافارين (حوالي ٥٣٩ ألف نسمة) والدارغينين (حوالي ٣٠٨ ألف نسمة) والليسغينين (حوالي٢٣١ ألف نسمة) والكوميكيين (٢٥٠ ألف نسمة) واللاكيين (حوالي ٩٨ ألف نسمة) والنغاتسين (حوالي ٣١ ألف نسمة) والتاباسارانين (حوالي ٨٧ ألف نسمة) والروتولوين (حوالي ١٦ ألف نسمة)

والتساخورين (هو ٦ ألف نسمة) والاغولين (حوالي ١٥ ألف نسمة) والعنديين وكذلك الشيشانيين - الاكينيين (حوالي ٩٢ ألف نسمة) والأذربيجانيون (حوالي ٨٢ ألف نسمة) التتر والتاتيين والأسيتينين المسلمين وغيرهم من الأقوام الصغيرة. وأبدع تاريخهم تراتبية حافظت على وحدة داغستان استناداً إلى معايير الاحترام والتقدير لا إلى القوة والبطش. إذ يحتل الأفاريون، على سبيل المثال، رأس الهرم في البنية القومية والاجتماعية والسياسية والروحية، وإلى جانبهم أو بعدهم تتوالى الأقوام الأخرى مثل اللاكيين والكوميكيين والدارغينيين وهلمجرا، باعتبارهم أقدم شعوب داغستان وأكثرها أثراً في تاريخه السياسي والثقافي. فمن بين الأفارين ظهرت حركة المريدين بقيادة الإمام شاميل، وهم يعيشون أساساً في غرب داغستان في مناطق خونزاخ وغونيب وشرشبيل، أي في أشد المناطق وعورة. في حين يسكن اللاكيون وسط داغستان. وهم أكثر الأقوام حظاً من الثقافة. في حين ينقسم الليسغينيون إلى قسمين، أحدهما في داغستان(روسيا) والقسم الآخر في أذربيجان وإيران. أما الكوميكيون فيعيشون في شمال وشمال شرق داغستان، وبالأخص في مناطق خسافيورت وبابايورت وكزيليورت. أما التاباسارانيون فيعيشون إلى الشمال من الليسغينين، وهم أقرب إليهم لغة، وحافظوا تاريخياً على وحدتهم وتقاليدهم القديمة وأما النغاتسيون فهم بقايا الشعوب التركمانية من قبائل الخروف الأسود والخروف الأبيض.

وأنتجت هذه التركيبة تراتبية عرقية واجتماعية بين الشعوب والأقوام كما نعثر عليها في احترام الشيوخ وحب الصغار. وتجسّدت هذه

التراتبية في كل شيء، مما أعطى وحدتها الداخلية شعور الانتماء للكل الداغستاني، التي رسّخها الإسلام وثقافته الروحية بينهم. أما تنوع المذاهب من سنية شافعية وحنفية، وشيعية جعفرية، وطرائقية صوفية من شاذلية وقادرية ونقشبندية وبالأخص بين الأفارين والكوميكيين، أي بين الاقوام الأكثر رفعة، فإنه لم يؤثر على وحدة الإسلام في داغستان.

ولم يعق هذا التنوع وحدة الإسلام في داغستان وانتشاره بين شعوب القوقاز. فقد لعبت داغستان دوراً هائلاً في نشر الإسلام بين الشيشانيين والأنغوشيين. وظهر في داغستان شخصيات فكرية وروحية إسلامية كبرى مثل أبي بكر محمد بن موسى الدربندي (القرن الرابع الهجري). وهو من بين الشخصيات الأكثر شهرة وتأثيراً في تقاليد التصوف في داغستان. تأثر بالغزالي، واتبع في الفقه مذهب الشافعي. ووضع أحد اشهر كتبه وأكثرها تأثيراً في الطرائق الصوفية ألا وهو (ريحان الحقائق وبستان الدقائق)، الذي يمكن عده أحد المصادر الأساسية بالنسبة للتصوف العملي في داغستان. وتميزت آراؤه بالاعتدال والتقييد المتزن بآداب المعاملة. وكذلك تجدر الإشارة إلى محمد بن موسى القدطولي (القرن العاشر الهجري) والحسن الكودالي (القرن الحادي عشر الهجري).

وتميز تاريخ الإسلام في داغستان بمستوى ثقافي متطور بالنسبة للقوقاز. من هنا الاهتمام بالعلوم الدينية وضعف عناصر العادات الجبلية قياساً بمناطق القوقاز الأخرى. وهو أحد الأسباب التي تفسر الخلاف الشديد بين علماء الدين الداغستانيين وبين الإمام شاميل في دعوته إياهم الإفتاء بالجهاد ضد الغزو الروسي. وهو الأمر الذي حدث لسلفه الإمام غازي محمد.

انتشر الإسلام في داغستان منذ القرن السابع الميلادي واستمر حتى القرن العاشر. وارتبط أول الأمر بالفتوحات العربية الإسلامية (حيث أسلم في تلك المرحلة كل من الأذربيجانيين والليسغينيين والتاباساريين والروتوليين)، ثم أخذ بالانتشار من خلال الدعاة والصوفية ما بين القرن ١٠-١٦، حيث انتشر حينذاك بين الأوغليين واللاكيين والدارغينيين والناغايتسيين والعنديين والشيشانيين.

استمرت هذه العملية بالأخص في مجرى نضال القوقاز ضد الاحتلال الروسي، التي رافقت قيادة المسلمين لها، وبالأخص من جانب أئمة داغستان وشيشانيا. وتتوجت في نهاية القرن التاسع عشر بداية القرن العشرين. ومازالت مستمرة إلى الآن.

وفي الإطار العام لا يشذ تاريخ الإسلام والمسلمين في داغستان عن المسار والصورة العامتين عنهما في المناطق الأخرى، التي جرى الحديث عنها. حيث استمرت هذه الحالة بمقوماتها المشار إليها آنفاً حتى ثورة أكتوبر عام ١٩١٧، التي أشركت الشعوب المضطهدة في عملية تثوير راديكالية شاملة. ولم تشذ داغستان عن تأثير هذه الراديكالية. فقد أدت التحولات الاجتماعية إلى خلخلة البنية الاجتماعية للتراتبية التقليدية. فإذا كان الداغستانيون حتى الثورة يعيشون في المناطق الجبلية ويزاولون مهنة الرعي، فان بناء المصانع والتمدين وتطوير الزراعة هدم هذه البنية التقليدية. فقد كانت نسبة الكوميكيين، على سبيل المثال في المدن ٥،٧٪ عام ١٩٢٦، في حين بلغت ٤٠٪ في عام ١٩٧٠ . وارتفعت نسبة التاباسارانيين لنفس الفترة من ١،٠٪ إلى ٢،١٦٪. وهكذا الحال بالنسبة لجميع الأقوام

الأخرى. في حين هاجر الكثير منهم إلى داخل روسيا للإقامة الدائمة فيها أو للعمل المؤقت. حيث يحتلون حوالي ٦٠٪ من نسبة عمال البناء في أرياف الشرق الأقصى (الروسي).

وتعرضت اللغة والأبجدية إلى تغيرات عديدة. فقد كانت الأبجدية العربية هي السائدة قبل الثورة. أما اللغة العربية فقد كانت لغة علماء الدين والمثقفين. وبعد الثورة جرى اعتبار اللغة العربية لغة رجعية! واستعيض عنها لفترة باللغة الكوميكية (والأذربيجانية). وبعد عام ١٩٢٣ جرى إحلال اللغة التركية بفعل تحسن العلاقات التركية – السوفيتية. واستمرت هذه الحالة حتى عام ١٩٢٨ ومع حلول عام ١٩٣٣ أخذت تسوء العلاقة بين روسيا وتركيا. وتبعها ضعف اللغة التركية واضمحلالها اللاحق. فقد كان من اصل ١٢ جريدة عام ١٩٣٣ /٩/ جرائد باللغة التركية. ومع حلول عام ١٩٣٥ وجدت إلى جانب ١٠ جرائد تركية ١٢ جريدة بالآيبرية القوقازية و٨ جرائد بالفارسية. ومنذ عام ١٩٣٥ حلت الأبجدية اللاتينية وفي عام ١٩٣٨ الكيريلية (الروسية).

وينطبق هذا على الموقف من الدين والمؤسسة الدينية (الإسلامية). حيث جرى تصفية علماء الدين وهدم المساجد والقضاء على المدارس الدينية في مجرى السياق العام لمعاداة الدين في المرحلة السوفيتية. فقد كان عدد المساجد في داغستان قبل الثورة حوالي ٢٦٥٦ مسجداً في حين هبط حتى عام ١٩٧٧ إلى ٢٧ مسجدا. في حين لم يبق من المدارس البالغ عددها ٨٠٦ قبل الثورة في عام ١٩٧٧ مدرسة واحدة. في حين انخفض عدد علماء الدين لنفس الفترة من ٤٠٠٠ عالماً إلى ٥٠ عالماً فقط.

واستندت هذه التغييرات الراديكالية التي مسّت بنية العلاقات الاجتماعية والقومية والثقافية إلى استراتيجية بديلة تنطلق من رؤية

خاصة (بلشفية) عن ضرورة استبدال التراتبية التقليدية بنظام سياسي – إداري مع تعزيز فكرة "القومية الداغستانية" وترسيخها بأيديولوجية شيوعية. بينما لا ضابط ولا قيود للتحولات التي رافقت مرحلة البيريسترويكا والديمقراطية الروسية المعاصرة. حقيقة أن المرحلة السوفيتية لم تقض بصورة نهائية على تقاليد الماضي. إذ تحولت الأيديولوجية الشيوعية، كما هو الحال بالنسبة للإسلام في ظل السلطة السوفيتية، إلى شيء أقرب للعادات منه إلى الفكر والنظام. فكلاهما استجاب لفكرة وروح الجماعة والوحدة. وليس مصادفة، على سبيل المثال، ألا تتقبل داغستان نظام الرئاسة، وأبقت على نظام المجلس العام لإدارة شؤون الدولة عبر تمثيل مختلف القوميات فيه. في حين ساهمت التحولات الحالية على تفتيت القدر المتبقي من الوحدة، واستثارة مختلف التناقضات الاجتماعية والقومية والفكرية، مثل الصراع على الأرض وانقسام المؤسسة الدينية (الإسلامية) على أساس قومي ومناطقي. وأصبح الإسلام والتراث الإسلامي جزءاً من معترك المصالح الاقتصادية الضيقة وألاعيب السياسة. بحيث جرى تحويله (وبالأخص من جانب السلطات وبعض أعضاء البرلمان) إلى وسيلة للربح والمقايضة المالية.

في ظل هذه التجزئة بدأت تتبرعم من جديد العناصر التي حفظت لداغستان فيما مضى تماسكه الداخلي، أي الإسلام الشعبي المتحرر من سيطرة السلطات والمصالح العابرة والضيقة. وازداد تأثير وهيبة الطرق الصوفية كالنقشبندية والقادرية والشاذلية وشيوخها القدماء والمعاصرين. وأخذت قبورهم تتحول إلى مزارات، كما هو الحال بالنسبة لقبر الشيخ عبد الرحمن السفراتلي النقشبندي بين الكوميكيين، والشيخ

محمد البلقاني (الذي قتل عام ١٩٢٢) بين الأفاريين. في حين أخذ يتعمق(في مجرى وبعد الحرب الروسية – الشيشانية الأولى) إدراك قيمة الموروث الثقافي الإسلامي بالنسبة للحفاظ على الهوية من الانحلال التام في نزاعات لا تحصى. لاسيما أن المرحلة الأخيرة كشفت عن خطورة التحلل الاجتماعي والأخلاقي الذي رافقته موجة صراعات دموية حادة واغتيالات فردية وجماعية وتفجيرات في منطقة تعودت وتربت تاريخياً على احترام الشيوخ والنساء والوفاء بالعهد واحترام الكلمة والجار وكرم الضيافة وغيرها من الفضائل. وهو السبب الذي بدأ يدفع الكثيرين للاحتماء بالطرق الصوفية واستعادة موروثها الروحي القديم، باعتباره الرد الأول على حالة التشرذم والصراع.

إننا نقف أمام ظاهرة تحول الإسلام إلى مبدأ عملي لتوحيد القوى المجزأة. ولا يغير من حقيقة هذه الظاهرة ارتباطها الأولي بعناصر العرقية والمناطقية، كما هو الحال بالنسبة لانتشار القادرية بين العنديين والنقشبندية بين الدارغينيين والكوميكين، كما نرى أيضا تحول الشاذلية إلى طريقة مقبولة عند الجميع.

وتبع هذه الظاهرة صعود تيارات "الإسلام المتمرد"، أو ما أطلقت عليه وسائل الإعلام في روسيا تسمية الوهابية. وفيه تيارات شتى. وليس المقصود بالوهابية هنا سوى التسمية التي أطلقتها في بداية الأمر "الإدارة العامة لشؤون المسلمين في داغستان" على الحركات الإسلامية بشكل عام والراديكالية منها بشكل خاص، التي "خرجت" عن تأثيرها التقليدي. وهي إدارة كانت في الأغلب تمثل الاستمرار الخنوع للسلطة (القيصرية والسوفيتية والديمقراطية) وذيلها الذليل.

ثم تناقلت هذه التسمية وتمسكت بها واقتنعت "بفاعليتها" وسائل الإعلام والسلطات الروسية من بين العسكر والشرطة والأمن! وليس مصادفة أن تطابق وسائل الإعلام والسلطات بين هذه الحركات وبين ما تدعوه بالقوات "غير الشرعية" و"الحركات الانفصالية". واتهمتهم القوى الخاضعة في الأغلب للسلطة بمختلف الاتهامات، بحيث جرى "قانونيا" تحريم وتجريم "الوهابية" في داغستان، كما جرى وصفهم في إعلان "مؤتمر مسلمي شمال القوقاز" المنعقد في مدينة غروزني عام ١٩٩٩ "بالتيار الرجعي المتطرف في الإسلام". أما في الواقع، فإنها حركات ظهرت منذ سبعينيات القرن العشرين ونمت في الثمانينيات وبرزت قوتها المباشرة في التسعينيات. آنذاك تجلت بوضوح ظاهرة التسييس العارم للحركات الإسلامية.

ففي عام ١٩٨٩ يشكل خصبولات خصبولاتوف حزب (جماعة المسلمين) وعام ١٩٩٠ يظهر حزب (النهضة الإسلامي) برئاسة كيبيدوف، وفي عام ١٩٩١ ينتخب أختايف عضواً في مجلس الشعب في داغستان. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن لهؤلاء الثلاثة تاريخاً عريقاً نسبياً في الحركة الإسلامية في الاتحاد السوفيتي وروسيا بالتحديد، فإنّ من الممكن توقع ممارستهم اللاحقة بعد انحلال الاتحاد السوفيتي. ذلك يعني أن للنشاط السياسي الإسلامي في المنطقة تاريخه الخاص، الذي نما خارج فكرة "التطرف" و"الانفصال" وما شابه ذلك.

لقد جرت هذه العملية ضمن ما أسميته بصعود المركزية الإسلامية وتنامي تجلياتها المتنوعة، باعتبارها التيار الثقافي والسياسي للأمم الإسلامية. فقد أطلقت هذه الحركات على نفسها منذ

البدء أسماء متنوعة مثل "جماعة المسلمين" و"الإخوان" و"أتباع السلف الصالح" وما شابه ذلك. أي أنها حاولت السير في طريق استعادة التاريخ الإسلامي وتلقائيته المباشرة في السلوك الفردي والاجتماعي. وهي عملية كان لابد لها أن تؤدي إلى تفعيل مختلف الرموز التاريخية وإدراجها أو دمجها في معترك الوجود المادي والمعنوي للأمم الإسلامية.

فقد كان النشاط الأوّلي لهذه الشخصيات موجها من أجل "توحيد مسلمي القوقاز" في الصراع ضد بقايا "السلطة السوفيتية" في داغستان. بعد ذلك تحولوا تدريجيا إلى النضال من أجل إقامة "جمهورية إسلامية". وبعد انحلال الاتحاد السوفيتي وزواله بصورة نهائية تغيرت مصائر هذه الشخصيات والحركات التي أنشأتها. إذ انحلّ وزال الكثير منها. حينذاك برزت إلى السطح، وبالأخص في النصف الثاني من التسعينيات توجهات ثقافية وتربوية إسلامية تجسدت في نماذج متنوعة مثل "الحركة الإسلامية" و"المركز الإسلامي للقوقاز" و"مجمع الحكمة الإسلامي" و"حزب إمامة قرجاي" وغيرها. وبسبب التحولات التي تعرضت لها هذه الحركات والسلطة وأسلوب المواجهة والتصادم بينهما جرى منع وتجريم وتحريم أغلبها وسجن الكثير من قياداتها بين أعوام ١٩٩٨ و١٩٩٩، وبالأخص بعد إعلان "قانون" منع نشاط "الوهابية".

فقد كان المسار العام والأفكار الأولية لهذا التيار يصبان في نفس قوالب وتقاليد الرد الإصلاحي القائل بضرورة "تطهير" الإسلام من "البدع". والمفارقة التاريخية والسياسية والثقافية في داغستان

بعد انحلال الاتحاد السوفيتي تقوم في أن "تبديعهم" من جانب المؤسسة الدينية الرسمية والسلطة هي رد فعل على محاربة هذا التيار"للبدع" السائدة في داغستان والمؤسسة الدينية الرسمية وسلوك السلطة. وهي حالة طبيعية وصحية إلى حد ما ميزت وتميز وسوف تميز على الدوام حالات الاحتكاك الحاد بين "القديم" و"الجديد"، التي تتخذ أحيانا صيغة التجديد والإصلاح وأحيانا صيغة التقليد المتطرف. وفي كل الأحوال ففي هذا الاحتكاك تتولد مختلف شرارات الصراع والجدل. وهي مفارقة لها معناها الخاص في القوقاز، والتي شكل التيار المدعو "بالوهابية" أحد نماذجها المقلقة للسلطات والمجتمع على السواء.

فقد انطلق هذا التيار من المبدأ العام القائل بأنّ القرآن والسنة هما إماما المسلمين. ومن ثم لا مصدر حق مطلق غيرهما. من هنا معارضته الشديدة للتصوف والصوفية في القوقاز، وبالأخص للطرق النقشبندية والقادرية والشاذلية. ومن هنا أيضا انتقاده لزيارة قبور الأولياء، والذكر العلني والمستتر وتوزيع الصدقات عند القبور والاحتفال بالمولد النبوي. وهي صفات تثير في الذاكرة التاريخية صورة الوهابية الأولى في موقفها من الصوفية والأولياء والقبور وما شابه ذلك، إضافة إلى فكرتها عن إمامة القرآن والسنة. ويذكّر بالتشابه بينهما أيضا الدعوة للجهاد ضد المشركين والمرتدين، باعتباره أحد الفروض الواجبة. وشدد هذا التيار على أنه لا يفضل الجهاد الأكبر على الأصغر. من هنا أيضا انتقاده استسلام الصوفية للنظم المعادية للإسلام والمسلمين.

وارتبطت الحركة "الوهابية" في القوقاز بشخصية الأخوين بهاء الدين وعباس كيبيدوف وأختاييف، عندما أسسا أول حلقة سرية في سبعينيات القرن العشرين لدراسة اللغة العربية وأصول الدين الإسلامي! وفي بداية الثمانينيات جرى قمع هذه الحلقات من جانب قوات الأمن والشرطة والحزب! غير أنها عادت للظهور بقوة منذ بداية التسعينيات وتبلورت في حركة فكرية سياسية تحت أسم (الجماعة). وأخذت هذه "الجماعات" تنتشر في أغلب المدن والقرى القوقازية بما في ذلك في مدينة آستراخان.

فقد اعتمد كيبيدوف في توجهه الفكري والسياسي أساساً على تجارب الحركات الإسلامية في العالم العربي، وبالأخص من زيارته لبعض الدول العربية عندما أخذت بالتراخي الحدود الصارمة على السفر إلى الخارج والاتصال بالأفراد والجماعات والأحزاب. ووضع أهم آرائه في عدد صغير من الكتيبات والمقالات، لعل أهمها كراس (الصلاة) وأربع رسائل في الجدل مع الصوفية، وكذلك رسالة عن أصول الدين وأصول الفقه والجهاد. أما أختاييف فقد كان الأكثر اعتدالاً بين ممثلي هذا التيار. فهو لم يعارض ولم يقف بالضد من الصوفية وأهل التصوف، كما كان لين التعامل مع السلطات ووجه جل اهتمامه صوب التنوير والتعليم الإسلامي. بينما مثل أيوب الاستراخاني الصيغة الأكثر تشدداً في مواقفها الفكرية والعملية من المبادئ العامة "للجماعة". فقد دعا أيوب الاستراخاني إلى إعلان المناطق الإسلامية داخل روسيا "دار الحرب"، كما دعا إلى ما اسماه بتحرير القوقاز من الكفار الروس. وجعل من ذلك مقدمة "الجهاد الأكبر"، كما لو أنه أراد استعادة بعض ما قال به ودعا إليه ومارسه الإمام غازي محمد قبل حوالي قرنين من الزمن.

وشأن كل الحركات السياسية الفكرية الحادة في بداية أمرها تعرض هذا التيار إلى انشقاقات عديدة كان أكثرها وأكبرها تأثيرا ذاك الذي قاده أختاييف، الذي استقطب الاتباع في مناطق غونيب وخسافيورت (داغستان). كما حصل على تأييد كبير في العاصمة الداغستانية مخاجكاله.

غير أن مركز الحركة ظل بأيدي الأخوين كيبيدوف، وبالأخص عند بهاء الدين، فقد كان هو الشخصية الأقوى. حيث تمثلا التقاليد الصارمة الداعية إلى تطهير الإسلام من كل ما علق به والعمل من أجل ذلك باليد واللسان والقلب. وعمل من أجل ذلك بمختلف السبل، سواء من خلال المركز الإسلامي الذي أسساه، أوعبر معارضة ومحاربة الصوفية والسلطة الداغستانية، إضافة الى استعمال كل الأساليب الشرعية المتاحة للنضال مثل المظاهرات والبرلمان والتحركات السياسية والتصادم مع قوات الشرطة وكذلك المواجهة الإعلامية على صفحات جريدة (الخليفة) وجريدة (راية الإسلام) التي استمرت من عام ١٩٩٣ حتى ١٩٩٨ . وتوصل هذا التيار في نهاية المطاف إلى ضرورة إعلان الجهاد من أجل تحقيق الأهداف المعلنة. أي أننا نرى فيه صورة النماذج والشخصيات الإسلامية التي واجهت السيطرة الروسية على مدار قرون عديدة.

وقد دفع ذلك بالسلطة المركزية وركيزتها المباشرة في داغستان للقيام بحملة مضادة شديدة ضد هذا التيار واتهامه بأشنع الاتهامات، مثل تصويره ب"إسلام الدولار" و"إسلام الصعاليك" و"العصابات"

و"التطرف" و"التعصب" وما شابه ذلك. وهي اتهامات باطلة في أغلبها. بل يمكن تأكيد الحكم القائل، بأن أغلب هذه الصفات تنطبق بكامل حذافيرها على السلطات المركزية والمحلية. فالسلطة المركزية الروسية لا تريد إسلاما مجاهداً، لأنها لا ترى فيه بدأ من القيصرية ومروراً بالسوفيتية وانتهاء بالديمقراطية سوى نموذج "للحركة الانفصالية" الخاضعة "للقوى الأجنبية"! فالسلطة الروسية، تاريخياً، لا تحب إلا الدين الخاضع الخانع الأسير لرغباتها، الذي لا يعرف سوى التصفيق والتأييد والمباركة! ويكفي تأمل تاريخ السلطات الروسية على امتداد قرون عديدة لنرى تكرر نفس المواقف والسلوك، كما هو جلي في سياسة تدمير المدن وحرق القرى وقتل الأبرياء والنساء والأطفال والشيوخ والحيوانات وقطع الأشجار والدعوة علناً لاغتيال قيادات الحركة التحررية واعتباره فضيلة وبطولة! كما نرى ونسمع نفس الاتهامات عن رجال المقاومة مثل وصفهم "بالقتلة والمجرمين واللصوص وقطاع الطرق". كما نرى ونسمع نفس الاتهامات القديمة التي أطلقت على أئمة المسلمين الكبار في القوقاز مثل غازي محمد وحمزة وشاميل وكثير غيرهم "بالنبي الكاذب" و"المغامر" و"عملاء تركيا"، أما الآن فيطلق عليهم "الرئيس غير المعترف به" و"الانفصاليون" و"المرتزقة العرب". ذلك يعني أن وراء هذه الاتهامات والصراع أبعاد ثقافية ودينية عميقة أيضا، وليس فقط سياسية. مع أن السلطة المعاصرة تحاول أن تعطي لذلك عبر إعلامها المقيد والخاضع كليا لسيطرتها بعداً سياسياً فقط.

مّثل هذا التيار في ظروف داغستان المعاصرة، رد الفعل المباشر على طبيعة التحولات التي جرت في المنطقة بعد انحلال الاتحاد السوفيتي واستيلاء الطفيلية الليبرالية على مقاليد الحكم والثروة وتبريرها النظري والعملي لفكرة "تحرر" الدولة من مسؤوليتها أمام المجتمع والفرد. وتجسد ذلك في داغستان بتحلل "الهرمية المعنوية" بين أعراق وقوميات داغستان وتحولها إلى هرمية سياسية اقتصادية واجتماعية، عبّرت عن نفسها بصعود الأفاريين إلى سدة الحكم، وتحول الطريقة النقشبندية بشخصية الشيخ سعيد أفندي إلى طريقة شبه "رسمية" في الدولة.

وهو السر القائم وراء المقاطعة الحادة من جانب هذا التيار للسلطة في داغستان ومحاربته للطرق الصوفية. والشيء نفسه يمكن قوله عن محاربة ومقاطعة بل وتكفير رجال المؤسسة الدينية والطرق الصوفية لهذا التيار. وبلغت هذه المواجهة أوجها عام ١٩٩٦، عندما أعلن بعض أنصار هذا التيار مناطق وجودهم الخاصة "مناطق إسلامية" خاصة. حيث تمركزوا حينذاك في وسط داغستان في منطقة بويناك وبالأخص في قراها الثلاث قره - ماخي وجابات - ماخي وقدار. وبلغ عددهم آنذاك حوالي ١٢٠٠٠ شخصاً. وأطلقوا على قراهم تسمية "مناطق الإسلام" وعلى أنفسهم "الجماعة الإسلامية" وانتخبوا أميرهم مختار عطايف، وعقيدهم العسكري جار الله حجي محمد مع شرطة عسكرية قوامها ٦٠٠ شخصاً. بينما أطلقت المجموعة التي يقودها خصبولات خصبولاتوف في قرية غوبدين على

نفسها تسمية "الجماعة الإسلامية". أما معقل بهاء الدين كيبيدوف فقد كان في قرية كازيليورت.

وفي معارضتهم لتقاليد زيارة الأولياء ذهبوا إلى ضرورة هدم قبر أم الشيخ الصوفي الكبير حجي كونته (ت-١٨٦٧) أحد شيوخ الصوفية الكبار في شيشانيا، الذي ولد في نهاية القرن الثامن عشر في قرية أنخو. وكانت شيخوخته الصوفية تكمن، شأن كبار الصوفية في بداية سلوكه الأدبي. حيث تميز كونته بسلوك أخلاقي رفيع وحب للعمل وذكاء حاد. تتلمذ على يد الشيخ النقشبندي غازي حجي في منطقة زنداق. وقد زار مكة وحج البيت في نهاية الخمسينيات من القرن التاسع عشر، حيث تأثر بالطريقة القادرية وأخذ يبشر بها. وكان سلوكه الظاهري والعملي يختلف شديد الاختلاف عن سلوك الإمام شاميل. فقد دعا بالخلاف عن شاميل إلى الوقوف ضد الحرب وضد استعمال القوة. وطالب بتهذيب النفس وتنويرها الأخلاقي. وكانت مبادئ طريقته الصوفية مبنية أساساً على قواعد وحدة الشيخ والمريد وضرورة خضوع المريد خضوعاً تاما للشيخ، وتحرير قلب المريد من العلائق، واحترام جميع الناس، والعمل على خدمة المسلمين. كما أدخل تقاليد الذكر التي طالبت المريد بتكرار عبارة "لا اله إلا الله" مئة مرة. ومن هنا تسمية اتباعه بالذكريين. إلا أنه عاش في ظرف كانت هذه الأفكار تتعارض من حيث صداها مع التيار الجارف العام الداعي للمواجهة المباشرة مع الغزاة الروس للمنطقة. مما اضطره للهجرة إلى العالم العربي عام ١٨٥٨ . ولكنه عاد من جديد إلى شيشانيا

عام ١٨٦١، وأخذ بالتبشير بآرائه، التي جلبت له الكثير من المريدين، وبالأخص بعد اعترافه بإمامة الشيخ شاميل. إلا أنّ ذلك جلب عليه أيضاً حنق القيصرية التي اعتقلته عام ١٨٦٣، وقتل بعد أربع سنوات من الاعتقال عام ١٨٦٧ .

أمّا المؤسسة الدينية والسلطة فقد توصلتا بعد بضع سنوات إلى ضرورة تحريم "الوهابية" في داغستان، كما تجسد ذلك في قانون منع الوهابية على أراضي داغستان الذي اتخذته الحكومة (مع أنه يعارض الدستور) في ١٥-٩-١٩٩٩.

غير أن ممارسة القمع والقهر الموجهة ضدهم أدت إلى ازدياد شعبيتهم عبر انتقالها إلى باطن القرى والجماهير. وأصبحت "الوهابية" التيار الأوسع انتشاراً وتأثيراً في مختلف مناطق القوقاز. ذلك يعني أن هذا التيار لم يعد محصورا ومحاصرا في بعض قرى داغستان، بل أخذ يتغلغل في كل مدن وقرى شمال القوقاز.

وبعد موت أختاييف عام ١٩٩٨ تحولت قيادة التيار إلى كيبيدوف، الذي انتقل للعمل إلى شيشانيا. وهناك حصل على تأييد ودعم سياسي وأيديولوجي ومعنوي من جانب الشخصيات المؤثرة فيها آنذاك مثل اودوغوف وياندربييف وشاميل باساييف. وفي عام ١٩٩٩ أسس كيبيدوف (جيش القوقاز الإسلامي).

لم يكن انتقال كيبيدوف إلى شيشانيا فعلا طارئا، بقدر ما كان نتاجا لتلاقي التوجهات والمنطلقات والغايات بين التيارات التي تقاسمت تقاليد الحركات التحررية لما يسمى "بحرب الثلاثمائة سنة" بين الروس

والمسلمين في القوقاز، وبين مساعيها الحالية في الخروج من روسيا. فقد سبق لادوغوف وأن شكل "حزب النظام الإسلامي" عام ١٩٩٧، كما أسس سوية مع شاميل باصايف "مؤتمر شعوب ايجكيريا وشيشانيا"، وقوته العسكرية في "فيلق السلام الإسلامي" بقيادة الأمير خطاب.

إن تنوع الردود الإسلامية على الحالة العرقية والقومية والاجتماعية والروحية يستمد مقوماته من تنوع وتباين مستويات الانهيار والتجزئة. إلا أننا نكتشف في هذه العملية ملامح تجميع الكيان الداغستاني من خلال استثارة عناصر الوحدة فيه عبر صياغة " نماذج مثلى" للعمل. وليست "المناطق الإسلامية" و"الجماعة الإسلامية" و"الأمير الإسلامي" و"الشرطة الإسلامية" سوى الردود المنظمة الأولى على حالة الانهيار والتفكك في المجتمع والسلطة. أي أنها الرد الإسلامي المنظم على الحالة السياسية والاجتماعية والأمنية والأخلاقية في داغستان المعاصرة. وليس مصادفة أن تسعى السلطات لجر هذه المجموعات إلى مواجهة مسلحة معها. إلا أنها تعرضت للفشل بفعل السياسة الحكيمة التي اتبعتها هذه المناطق وقياداتها التي أكدت على أن ما تقوم به الجماعات الإسلامية في مناطقها لا يتصف بالإكراه، وأن الناس أحرار باختيار نمط الحياة الذي يريدوه، وأن ذلك لا يتعارض مع قوانين الدولة. وما قيل عن الجماعات الإسلامية يمكن قوله عن حركة المريدين المتزايدة كما ونوعا.

من كل ذلك يبدو واضحاً اتجاه تجميع القوى ورصّها بالشكل الذي يعيد لداغستان إمكانية تجنب الحرب الداخلية(الأهلية)

والخارجية (مع المركز الروسي). ومن هنا بقاء الاحتمالات المتنوعة لتسييس الظاهرة الإسلامية في داغستان ما بين الاعتدال والتطرف. ولكنها احتمالات تصب في اتجاه تعميق وترسيخ الأبعاد السياسية للظاهرة الإسلامية في داغستان. والاتجاه الغالب فيها حالياً هو التيار المعتدل بسبب تناسب تيار المريدين والسلفيين (الجماعات الإسلامية). وهما تياران قابلان للاقتراب والتلاقي والاندماج في حال ضعف العناصر الراديكالية والمتطرفة في التيار السلفي وإقصاء جناح الغلو والانعزال فيه.

*** *** ***

الباب الثالث

الإسلام و"الظاهرة الإسلامية" في "آسيا الوسطى"

الفصل الأول

خصوصية "الظاهرة الإسلامية" في "آسيا الوسطى" المعاصرة

إن "الظاهرة الإسلامية" في آسيا الوسطى أو تسييس الإسلام هي إشكالية مرتبطة أساسا بانحلال الوحدة الجوهرية بين التاريخ السياسي والثقافي للأمم الإسلامية في المنطقة. ومن ثم فإن العقدة الأساسية التي تقف أمامها الآن تقوم في كيفية استعادتها لعقيدتها الثقافية المتراكمة في تاريخها الخاص لا في تاريخ الانقطاع الطويل الذي فرضته السيطرة الروسية عليها.

فقد أدى افتقاد المنطقة لتاريخها السياسي المستقل إلى أن تتحول تجاربها السياسية والاجتماعية والقومية إمّا إلى جزء من النضال ضد السيطرة الروسية وإمّا إلى تقليد أو محاكاة باهتة للتجارب الروسية أو إلى مساع لتوليفها بطرق ومستويات متنوعة. وفي الحصيلة ليست هذه التجارب سوى اجترار للزمن الميت، لأنها تكشف في نهاية المطاف عن خوائها الروحي وعدم صلاحيتها بالنسبة لبناء وحدة الدولة والمجتمع وتطورهما الفعال. فالأخير يفترض وجود نظام ثقافي متكامل يتخلل جميع مسامات الأنظمة الضرورية لتفعيل الدولة والمجتمع. بهذا المعنى

كان استقلال دول آسيا الوسطى الإسلامية هو المقدمة الضرورية الأولى لاستعادة كيان الإسلام الثقافي فيها. وهي عملية سوف تستثير بالضرورة اشتراكه الفعال في الحياة السياسية. ذلك يعني أن تسييس الإسلام فيها هو ظاهرة إيجابية من حيث المقدمات والنتائج. إذ لا يعني تسييس الإسلام فيها سوى إلزام وإقناع الوعي السياسي المعاصر للسلطة والمعارضة والقوى الاجتماعية والسياسية جميعاً على التعامل مع إشكاليات الواقع بما يضمن إمكانية تثويرها للوعي الذاتي(الاجتماعي والقومي والإسلامي العام). أي أن الظاهرة الإسلامية بصيغتها السياسية سوف تذلل في مجرى صيرورة الدولة الشرخ المادي والمعنوي عند النخب السياسية والأحزاب السياسية الناشئة وقواها الاجتماعية، وتجذّر أهمية وقيمة الحقيقة القائلة بأن إشكالية الإسلام والسياسة هي أولاً وقبل كل شيء إشكالية الرؤية الأوربية، والتي انعكست فيها حصيلة التصورات التاريخية المتراكمة في مجرى تجارب شعوب القارة عن علاقة الدين بالدنيا. فقد تحول فصل الدين عن الدنيا، والكنيسة عن الدولة إلى إحدى المرجعيات السياسية والثقافية في الوعي الأوربي. وعليها جرى بناء صرح القومية والمجتمع المدني والديمقراطيات الرأسمالية. ومن هذه المرجعية وعليها أيضا بنيت كليشات الرؤية الأيديولوجية عما لا يتشابه أو يتطابق معها في تجارب الآخرين. بصيغة أخرى، إن إشكالية الإسلام والسياسة هي إشكالية الرؤية الأيديولوجية الأوربية التي جرى غرسها بطرق شتى ومستويات عديدة في الوعي السياسي للعالم الإسلامي المعاصر. مما أسهم في إضعاف هويته الثقافية وكياناته القومية والاجتماعية.

ويجدر القول إن لهذه الظاهرة مقدماتها الواقعية في تاريخ العالم الإسلامي نفسه أيضاً. ففي العالم العربي جرت بعد سقوط الخلافة العربية وتهشم كيانه الثقافي بسبب السيطرة التركية، وفي روسيا بعد ضم شعوب حوض الفولغا وشمال القوقاز إلى الدولة الروسية، في حين جرت في تركستان (جمهوريات آسيا الوسطى الإسلامية) بعد خضوعها للسيطرة الروسية. وهي نتيجة تراكمت مقدماتها مع مجرى انحلال الدول الإسلامية وعدم قدرة الثقافة الإسلامية حينذاك على تقديم إجابات تتمثل تجارب الأسلاف العلمية والعملية وتستجيب لتحديات الزمن وضروراته. لا سيما أنّ هذه الإجابة هي الإشكالية الأكثر تعقيداً من الناحية النظرية والعملية، لأنها تفترض في آن واحد البقاء في حيز الانتماء الثقافي لعالم الإسلام وتقاليده المتنوعة، ومجاراة العالم المعاصر في إبداعات العقل والوجدان.

وسوف تصل الشعوب الإسلامية، دون شك، إلى إدراك القيمة الثقافية والعملية للمبادئ الكبرى التي بلورها الإسلام في رؤيته التوحيدية للإنسان والمجتمع والطبيعة بعد تمثّلها النوعي الجديد. وهو أمر يصعب بلوغه دون إدراك الحاجة التاريخية لهذا التمثّل بمعايير الانتماء الثقافي للتاريخ الذاتي(الإسلامي). حينئذ تتحول علاقة الإسلام بالسياسة إلى إشكالية يصبح تأسيسها النظري وتحقيقها العملي جزءاً من المرجعيات الثقافية للوجود والوعي الاجتماعي والقومي والإسلامي.

ولا يشذ تاريخ الإسلام في آسيا الوسطى عن هذه "القانونية".

فإذا كان الإسلام فيها "غائباً" عن الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية والقومية لفترة طويلة ، فلأن الشعوب التي اعتنقته لم تتوصل، بفعل أسباب سوف أتطرق إليها في الفصول اللاحقة، إلى إدراك هذه الحاجة التاريخية بمعايير انتمائها الثقافي الخاص. وحالما تحسست للمرة الأولى بعد انهيار القيصرية وللمرة الثانية بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، إمكانية وجودها القومي والسياسي المستقل، فإن شعور الانتماء الثقافي دفعها بالضرورة إلى تلمس خيوط الارتباط التاريخي بالإرث الإسلامي لأنه إرثها الروحي الكبير. عندها أخذت تتوسع وتتعمق عناصر الوعي السياسي لهذا الانتماء، ومن ثم بروز الإدراك الأولي لمستويات الواقع والممكن والواجب لعلاقة الإسلام بالسياسة، أي بين الإرث التاريخي الروحي ومتطلبات الواقع المعاصر. فالعلاقة هنا هي ليست فرضية أو تجريبية قابلة للأخذ والرد، بل حاجة تبرز بالضرورة في مجرى تكامل وعي الذات الاجتماعي والقومي. ولا يمكن لتكامل كهذا أن يحدث دون وعي تاريخي مناسب. والإسلام هو مكون جوهري لهذا الوعي. وسوف يعاني كل شعب إسلامي في دول آسيا الوسطى المعاصرة بطريقته الخاصة عقبات الطريق لأجل بلوغ الصيغة المعقولة والفعالة لعلاقة الإسلام بالسياسة.

"فالإسلام السياسي" في آسيا الوسطى، على خلاف قرينه في روسيا الاتحادية، يعمل ضمن دولته الإسلامية. أي أنه سوف ينمو بالضرورة مع تنامي مؤسسات الدولة والمجتمع. وسوف يتحول بالضرورة إلى كيان عضوي فيهما. بما في ذلك من خلال المواجهة

والتحدي والنشاط العلني والسري، وفي ظروف القمع المباشر وغير المباشر وتكالب النخب السياسية والإقليمية المعارضة له والمتخوفة منه. وهو استنتاج يمكن استخراجه من تأمل تاريخ الحركة السياسية والقومية والإسلامية في تركستان. فمن المعلوم، أن الشخصيات الفكرية والأدبية الكبرى في تركستان مثل أحمد ناصر دونيش(١٨٢٧ - ١٨٧٩) وولي خان جوكانوف(١٨٣٥ - ١٨٦٦) وأباي كونانبايف (١٨٤٥ - ١٩٠٤) وفرقت (١٨٥٨ - ١٩٠٩) لم يجدوا تعارضاً بين الإسلام ومساعيهم التحررية، على العكس، لقد وجدوا في الإسلام الرصيد الأكبر للتحرر الروحي الأصيل، كما أن تاريخ الشخصيات السياسية الوطنية والقومية التحررية والثورية مثل بوكي خان ومير يعقوب دولات ومصطفى جوكايف وجمعة باي وغيرهم ممن أسسوا لحركة (ألاش) القومية يكشف عن انتقالهم التدريجي من أحلام الأورآسيوية إلى واقعيتها الخشنة القائلة بأن استعادة العلاقة "الطبيعية" مع روسيا يفترض أولاً وقبل كل شيء التحرر القومي. فقد استندت حركتهم إلى مبادئ أساسية منها الدعوة لمساواة القوميات والأمم داخل الإمبراطورية؛ وإيقاف سرقة الأرض والاستيلاء عليها من جانب الروس؛ والحفاظ على القيم الوطنية وصيانة الهوية الثقافية ضد تيار الروسنة. وهي مبادئ نمت تدريجياً إلى الدعوة بالحكم الذاتي داخل روسيا القيصرية ثم إلى المطالبة بالاستقلال التام. وهو "تدرج" طبيعي يكمن في "منطق" تنامي الحركة الاجتماعية والثقافية للأمم، ويكشف عن أن كل خطوة سياسية صحيحة تخطوها الأمم إلى الأمام

سوف يؤدي بها بالضرورة إلى إدراك قيمة المرجعيات الثقافية الخاصة. ولا مرجعيات ثقافية كبرى عند الأوزبكيين والتركمانيين والكازاخيين والقرغيزيين غير الإسلام والتقاليد التركية القديمة، كما لا مرجعيات كبرى عند الطاجيكيين غير الإسلام والتقاليد الفارسية.

فقد انصهرت العناصر القومية والإسلامية عند شعوب المنطقة في وحدة عضوية لا يمكن فصم عراها. وتاريخ الأتراك في المنطقة، كما هو الحال بالنسبة للإيرانيين هو توحيد دائم لسبيكة العناصر القومية والإسلامية. فالإبداع الأدبي والروحي ولحد ما السياسي التركي في المنطقة هو تجل لها كما نراه عند يوسف البالاساغوني (ولد حوالي ١٠١٦) في كتابه (كوتادقو بيليغ)، والذي لم يدخل التقاليد الأدبية الفارسية والعربية (الشعرية بالأخص) في الذوق الجمالي والفني التركي فحسب، بل وحاول أن يربط بصورة موثقة تقاليد الحكم عند الخانات الأتراك القدماء بتقاليد الشريعة الإسلامية، بما يكفل فعالية الدولة ووحدة تراثها الإسلامي. ونفس الشيء يمكن قوله عن محمد القشغاري (١٠٢٩ - ١١٠١) في كتابه (ديوان لغة الترك) وعشرات غيرهم، ممن أسسوا للكيان الروحي التركي في المنطقة. أي أن التقاليد الثقافية التركية ابتداء من القرن العاشر الميلادي هي توليف، ولحد ما صراع دائم للتقاليد الإسلامية (الفارسية والعربية) والتركية. وهي تقاليد نعثر عليها في السياسة والأدب والقانون والعرف. رغم أن حصيلتها (المعرفية بالأخص) ظلت ضعيفة بسبب سيادة التقاليد التركية البدوية ونظام العادات. وهو أمر يفسر لدرجة كبيرة

"هضمها" السريع في الإمبراطورية الروسية كما يفسر أيضا سبب تباين كمية ونوعية الحركات السياسية الإسلامية وقوة الإسلام السياسي في المناطق التركية (كازاخستان واوزبكستان وتركمنستان وقرغيزيا) مقارنة بالمناطق الإيرانية (طاجكستان).

ومع ذلك تشترك دول آسيا الوسطى الإسلامية المعاصرة بقاسمين مشتركين كبيرين، الأول هو "اندماجهم" بالثقافة الروسية، والثاني تبعيتهم لروسيا اقتصادياً وعسكرياً وسياسياً وثقافياً. حقيقة أن هذا الاندماج والتبعية يتباينان من دولة لأخرى. ففي كازاخستان (شبه التابعة) ليس كما في طاجكستان (التابعة جزئياً)، بينما تتميز الدول الثلاث الأخرى (اوزبكستان وقرغيزيا وتركمنستان) بحالة وسط بينهما. ففي الميدان السياسي مازالت تعاني هذه الدول جميعاً من ضعف تكاملها الاجتماعي والقومي والسياسي الداخلي. لهذا تناضل من أجل التخلص من التأثير الروسي وتلجأ إليه مع كل "تهديد" داخلي (في الأغلب من جانب الإسلاميين!). وتسعى للاستقلال التام وتسرع في نفس الوقت إلى دخول كل "تجمع جديد". بل إنّ موقفها من حل الاتحاد السوفيتي كان يتسم بالوجل والخوف. إذ هي آخر من اعترف بحل الاتحاد السوفيتي (٨- ١٢- ١٩٩١) وآخر من أعلن عن استقلاله السياسي الوطني. وأول من سارع لدخول رابطة الدول المستقلة (١٢ -١٢- ١٩٩١) وهو ضعف سياسي يفسر سبب تخوفها من أية معارضة كانت، والإسلامية منها بالأخص. ونفس الشيء يمكن قوله عن تبعيتها الاقتصادية. فحتى عام ١٩٨٥ (بداية البيريسترويكا) كان في كازاخستان حوالي ٢٥ ألف مؤسسة صناعية

منها ألفا مؤسسة كبيرة، في حين كانت أوزبكستان تتمتع بقدر جيد من تطور الصناعات الثقيلة وكذلك صناعة الطائرات والغاز وشبكة متطورة من المحطات الكهربائية، بينما كانت في قرغيزيا حوالي ٥٠٠ مؤسسة صناعية كبيرة وبعض المحطات الكهربائية الكبرى وصناعات متطورة نسبيا للنسيج، بينما تميزت تركمانيا بالصناعات النفطية والغازية، أما طاجكستان فقد كانت أكثرها تخلفاً، ولم تأخذ صناعتها بالتطور إلا في بداية الثمانينيات، وبالأخص صناعة الألمنيوم ومشروع بناء المحطات الكهربائية الكبرى. وينطبق هذا أيضا على تطوير الزراعة فيها (الحبوب في كازاخستان، والقطن في أوزبكستان وطاجكستان، وتربية الأغنام للصوف في قرغيزيا وتركمانيا). إلا أن كافة هذه الصناعات، كما هو الحال بالنسبة لشبكة الطرق (سكك الحديد والشوارع) كانت مرتبطة بروسيا فقط. فالصناعات التحويلية والنهائية للمواد المستخرجة في المنطقة كانت تتم إما في روسيا أو الدول السلافية (مثل بيلاروسيا واوكراينا) أو في دول البلطيق. أما تصديرها للبضائع التامة فقليل ومحصور ضمن الاتحاد السوفيتي وروسيا بالأخص، بينما لم تتطور الصناعات الإلكترونية ولا صناعة الكومبيوتر والسيارات والأدوات وغيرها من الصناعات الضرورية بالنسبة لاستقلال الدولة المعاصرة وتطورها الديناميكي. أما زراعتها فقد أدت إلى خراب اقتصادي وذلك لتحول هذه الدول إلى بلدان الغلة الواحدة، والى خراب بيئي (بفعل الاستنزاف الشامل لمواردها المائية والأرضية) ونفس الشيء يمكن قوله عن تحولها إلى منطقة تجريب مختلف الأسلحة الفتاكة كالنووية، إضافة إلى

إطلاق الصواريخ والمركبات الفضائية (كما هو الحال بالنسبة لكازاخستان). أما بالنسبة لشبكة اتصالاتها البرية، فلم يكن عندها غير مخرج واحد للسيارات يربط أوزبكستان (دولة إقليمية كبيرة) بأفغانستان فقط! وفي الإطار العام كان حوالي ٦٥٪ من اقتصاد آسيا الوسطى (السوفيتية) مرتبطاً بروسيا وتابعاً لها. أما بالنسبة للتعليم والعلوم، فإنها قد قطعت أشواطا هائلة في القضاء على الأمية وتطوير المدارس والمعاهد والجامعات والأكاديميات العلمية ومراكز البحوث المتخصصة. ففي كازاخستان توجد ٤٩ مؤسسة تعليمية عليا وفي أوزبكستان ٤٢ مؤسسة وفي قرغيزيا ٩ مؤسسات وفي طاجكستان ٩ مؤسسات وفي تركمانيا ٦ مؤسسات. إلا أنها مؤسسات تعليمية تستمد أصولها في المنهج واللغة وأساليب التربية من المؤسسات الروسية. باختصار ليست هذه المؤسسات "الوطنية" سوى مؤسسات روسية في جمهوريات آسيا الوسطى. أما بالنسبة للتبعية الثقافية فإنها تستمد مقوماتها وديمومتها الحالية ليس فقط من التبعية الاقتصادية والسياسية والعلمية والعسكرية، بل ومن تاريخ السيطرة الروسية. فالسيطرة لا تخلق مساواة ولا تبدع تكافؤاً. أي أننا نعثر في العلاقة الروسية - الآسيوية الوسطى على نموذج لعلاقة السيد بالمسود ونموذج الفوقية - الدونية. وهي علاقة حددها المجرى التاريخي والسياسي للسيطرة الروسية في المنطقة وطبيعة وأشكال ومستوى التوطين فيها من قوزاق واستعمار سكاني للأرض والمدن على امتداد القرن التاسع عشر والعشرين وطرد الكولاك الروسي إليها في الثلاثينيات والتصنيع في الأربعينيات بسبب

الحرب، وتهجير "الشعوب المطرودة" إليها بعد انتهاء الحرب، ثم الموجة الأخيرة الواسعة إليها في الستينيات والسبعينيات"لاستصلاح الأراضي البكر". لقد أدى ذلك إلى تحويل آسيا الوسطى الإسلامية إلى كيان تابع مهمته التقاف ما يرميه إليه المركز الروسي. وهو الأمر الذي جعل بعض المؤرخين والمحللين الروس يقولون، بأن روسيا ربما عانت من آسيا الوسطى أكثر مما عانت آسيا الوسطى من السيطرة الروسية. والقضية هنا ليست فقط في أن آسيا الوسطى قد خرجت من "السيطرة الروسية" برصيد لم تخرج منه أية دولة مستعمرة سابقاً (باستثناء تايوان) في ميدان الاقتصاد والعلوم، بل ولفقدان روسيا الكثير من قواها البشرية والاقتصادية في تعمير هذه المنطقة. إذ كان الروس، حسب هذه التصورات، قومية مسيطرة ولكن بدون امتيازات. فقد جرى انتقال أعداد هائلة من المهندسين والعمال والعلماء والمثقفين إلى هذه المناطق للعمل فيها وإحيائها، بينما تحولوا بين ليلة وضحاها إلى "أقلية" من الدرجة الثانية بعد استقلال هذه الدول. فلا روسيا قادرة الآن على استيعابهم ولا هم قادرون على الاستمرار بالطريقة القديمة، كما لا تتوافر شروط اندماجهم الطبيعي في الدول الناشئة.

وبغض النظر عن هذا الجدل، فان مما لا شك فيه أن خضوع آسيا الوسطى لتحكم المركز الروسي فترة طويلة من الزمن، بما في ذلك في المرحلة السوفيتية، أدى إلى شل حركتها الذاتية المستقلة وتعمق اغترابها الثقافي. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار كون المكون الجوهري للتقاليد الثقافية في آسيا الوسطى يعود للإسلام، بينما ترتبط الهيمنة الروسية أيديولوجيا بالنصرانية، فمن الممكن توقع طبيعة

العلاقة بينهما، وتجلي ذلك في موقف القيصرية من الإسلام(كعقيدة وثقافة وأيديولوجية اجتماعية وسياسية) وامتداده في المرحلة السوفيتية(الإلحاد الشامل).

ولا يمكن فهم حقيقة وأعماق هذه الخلفية السابقة لصعود الظاهرة الإسلامية في آسيا الوسطى المعاصرة وآفاق الإسلام السياسي دون دراسة تاريخ "العقدة التركستانية" وتحللها في المرحلة السوفيتية وصعود النخب السياسية الجديدة فيها. إذ يمكننا العثور فيها على المقدمات التاريخية والشروط السياسية والاجتماعية الجديدة لنشاط الحركات الإسلامية المعاصرة في آسيا الوسطى.

***

الفصل الثاني

تركستان ـ الانقطاع الثقافي والسياسي

من الصعب فهم حقيقة وأعماق الخلفية السابقة لصعود الظاهرة الإسلامية في آسيا الوسطى المعاصرة وآفاق "الإسلام السياسي" فيها دون دراسة تاريخ "العقدة التركستانية" وتحللها في المرحلة السوفيتية وصعود النخب السياسية الجديدة فيها. إذ يمكننا العثور فيها على المقدمات التاريخية والشروط السياسية والاجتماعية الجديدة لنشاط الحركات الإسلامية المعاصرة في آسيا الوسطى. ومن ثم فان تسميات "آسيا الوسطى" و"آسيا الداخلية" و"آسيا المركزية" و"آسيا الوسطى وكازاخستان" تعكس في الأغلب مزاج وتطلعات القوى الأجنبية في مواقفها السياسية والجيوسياسية تجاه ما أطلق عليه المسلمون يوماً تسمية "ما وراء النهر" و"بلاد الترك" (تركستان).

فقد ضمت "آسيا الوسطى" من الناحية التاريخية والجغرافية أجزاء من الصين والمناطق الأصلية للشعوب والقبائل التركية (من حدود الصين شرقا حتى بحر قزوين غرباً، ومن جنوب سيبيريا شمالاً حتى شمال أفغانستان وإيران جنوباً)، أي الأراضي الممتدة من سواحل بحر قزوين غربا حتى منشوريا شرقاً.

وتنقسم إلى قسمين، الأول: هو ما وراء النهر، وهي التسمية التي أطلقها العرب المسلمون بعد فتحها ما بين أعوام ٧٠٤-٧١٥ بقيادة قتيبة بن مسلم. أما القسم الثاني: فهو تركستان، وهي المنطقة الشاسعة الواقعة شمال شرق ما وراء النهر، التي أطلق عليها العرب المسلمون تسمية بلاد الترك.

وعرفت "آسيا الوسطى" تاريخياً ظهور موجات بشرية وعسكرية هائلة ساهمت في بناء إمبراطوريات واضمحلال الآخر منها، لعل أشهرها تحركات قبائل الهون في القرن الثاني قبل الميلاد، وتنقلات الشعوب التركية في الفترة الممتدة ما بين القرن الرابع إلى الثامن الميلادي، وحملات جنكيزخان في القرن الثالث عشر - الرابع عشر، وآخرها موجات الكولميكيين في القرن السابع عشر.

وفي مجرى هذه المراحل انتشر الإسلام في بلاد ما وراء النهر وبلاد الترك (آسيا الوسطى وكازاخستان). وكان أول انتشاره مرتبطاً بالفتوحات الإسلامية (بداية القرن الأول الهجري) (الثامن الميلادي).

وشكلت ما وراء النهر أرضاً خصبة لتطور الكثير من الحواضر الإسلامية الثقافية الرفيعة مثل بخارى وسمرقند. واستمرت هذه الحواضر الثقافية حتى القرن الرابع عشر. وظهر فيها كوكبة من علماء الدين والمتكلمين والفلاسفة، من بين أشهرهم النسفي (ت-٩٣٠) والماتريدي (ت-٩٤٤) والسمرقندي (ت-٩٥٣) وشمس العلماء الحلواني (ت-١٠٥٦) والبزدوي (ت- ١٠٨٩) والسرخسي (ت- ١٠٩٦) وافتخار الدين البخاري (ت-١١٤٧). إلا أن سلسة الكوكبة الثقافية تعرضت إلى انقطاع وتدمير إثر الغزو المغولي في القرن الرابع عشر.

والشيء نفسه يمكن قوله عن انتشار الإسلام في بلاد الترك. فقد ارتبط هو أيضا بالفتوحات العربية الإسلامية والنشاط التجاري والتأثير الثقافي للحواضر الإسلامية الكبرى. ولعب الإسلام هنا دوراً تاريخياً وثقافياً هائلاً في تذويب الخلافات والصراعات العرقية في المنطقة، واستطاع أن يصنع منها كتلة ثقافية متوحدة. وشكل ذلك مقدمة الحركات السياسية والفكرية الكبرى فيها، كما هو جلي في حركة الحالد بن سريج (٧٣٤-٧٤٦) وأبو مسلم الخراساني (٧٤٧-٧٤٩) والمقنع (٧٧٦- ٧٨٠). وأدت السياسة الأموية إلى انتشار أفكار المرجئة فيها، بسبب جوهرية المساواة وفكرة النية فيها. وفي هذا أيضا يكمن أحد أسباب انتشار مذهب أبي حنيفة فيها. كما انتشرت فيها الكثير من حركات الغلو الإسلامي. إلا أنها كانت في الوقت نفسه منطقة التلاقح الفكري والسياسي للقوى المعارضة للسلطة المركزية. فقد لجأت إليها الكثير من فلول المعارضة الإسلامية للسلطة الأموية والعباسية في وقت لاحق، كما كانت فيها بقايا المانوية والمزدكية.

أدت كل هذه العوامل إضافة إلى تشتت المدن وتباعدها إلى ضعف الإبداع النظري المنظومي فيها. لهذا رددت في الأغلب نتاج الحواضر الإسلامية الكبرى. غير أن ذلك لم يمنع من ظهور عبقريات إسلامية كبرى منه مثل الفارابي(ت- ٩٥٠) وابن سينا (ت-١٠٣٧) وشخصيات لامعة ومؤثرة مثل أبو بكر الكفال (ت- ٩٧٠) وناصر خسرو (ت-١٠٨٨).

ولعب التصوف دوراً هائل الشأن في انتشار الإسلام في مناطق آسيا الوسطى. فمن المعلوم أن الغزو المغولي أدى إلى اندثار الثقافة الإسلامية مؤقتاً، إلى حين صعود تيمورلنك إلى سدة الحكم. حينذاك أخذت الثقافة الإسلامية تستعيد قوتها من جديد. وقد ساهم المتصوفة مساهمة فعالة فيها. بل يمكن القول، بأنهم لعبوا دور المجاهدين الفعليين من أجل التوحيد الروحي للمنطقة. وكان الدور الأكبر في ذلك للطريقة النقشبندية والياصفية. ومن بين رجال التصوف الكبار، الذين لعبوا دوراً روحياً وسياسياً هائلاً بهذا الصدد تجدر الإشارة إلى كل من محمد فارس (١٣٤٥-١٤٢٠) وعبيد الله أحرار (١٤٠٤-١٤٩٠) ومخدومي عظمة (ت-١٥٤٢).

أما منطقة كازاخستان الحالية، التي عادة ما يجرى إضافتها إلى "آسيا الوسطى"، فإنها كانت من الناحية التاريخية والعرقية منطقة الكيبجاك، وهو العرق الأساسي للمنطقة. وكانوا يدينون بمختلف العبادات الوثنية قبل المرحلة المغولية. وبدأ الإسلام يتغلغل فيها من القرن التاسع، في عهد الدولة السامانية. وترسخ أول الأمر في المناطق الجنوبية والجنوبية الشرقية منها في مجرى القرنين العاشر والثاني عشر. وهنا أيضا لعب التصوف دوراً كبيراً في نشر الإسلام بين القبائل الرحل للمنطقة. وكان الدور الرئيسي في ذلك يعود لمؤسس الطريقة الياصفية الشيخ أحمد الياصفي (١١٠٣-١١٦٦). واستكملت الطريقة النقشبندية ما لم تنجزه الياصفية. ومن بين شيوخها الكبار، الذين ساهموا في ذلك مساهمة كبيرة تجدر الإشارة إلى إسحق ولي (ت-١٥٩٩) والشيخ هداية الله.

وتعمق وترسخ وتوسع انتشار الإسلام فيها بعد إسلام خانات الأرطة الذهبية (تحت تأثير بلغار منطقة حوض الفولغا وبخارى وخوارزم ومماليك مصر). وتجلى على أوضح صورة زمن الخان برقي (١٢٥٧-١٢٦٦)، الذي أسلم على يد الشيخ الصوفي سيف الدين الباخرزي (ت-١٢٦٠). وتتوجت هذه العلمية زمن الخان أوزبيك (١٣١٢-١٣٤١)، الذي جعل الإسلام دينا للدولة، وبدل اسمه ولقبه إلى السلطان محمد أوزبيك خان في عام ١٣٢٠ . وبعد ذلك أخذ المغول في الدخول بدين الإسلام.

وترسخت هذه الظاهرة في ظل السيطرة الروسية، بوصفها شكلاً من أشكال المقاومة والحفاظ على الهوية القومية والثقافية. كما أن السلطة القيصرية نفسها ساهمت بها بصورة غير مباشرة نتيجة لسياستها ضد إمارة بخارى وحيوة والسلطنة العثمانية آنذاك. إذ أخذت بإرسال رجال الدين التتر والبشكير إلى المنطقة لكسب ود المسلمين في حربها ضد تركيا العثمانية عام ١٧٨٧-١٧٩١ .

إلا أن صعود القوة الروسية واحتلالها اللاحق لأغلب مناطق آسيا الوسطى القديمة تزامن مع استتباب تسمية "تركستان". وهي المنطقة الواقعة غرباً من جبال الطاي حتى بحر قزوين شرقاً، ومن جنوب سيبيريا شمالاً حتى شمال أفغانستان جنوباً، والتي شكلت في مجرى القرنين التاسع عشر والعشرين رقعة ما يسمى باللعبة الكبرى(The Great Game) بين روسيا وإنجلترا. فمن الناحية التاريخية هي منطقة تعايش الأتراك والإيرانيين، ومن الناحية الثقافية هي منطقة التخوم الكبرى للعالم الإسلامي. إذ ليست آسيا الوسطى في الواقع سوى آسيا

الإسلامية. أما تسمية "آسيا الوسطى وكازاخستان" وأمثالها فإنها تعكس الثقل الأيديولوجي المعادي للأتراك والإسلام في الوعي السياسي والثقافي الروسي والأوربي، الذي حاول وما يزال يحاول اقتطاع هذه المنطقة من محيطها الطبيعي وعزلها عن انتمائها للتقاليد التركية والفارسية الإسلامية، باعتبارها المكونات الثقافية الجوهرية لها. وتجلى ذلك تاريخيا وسياسيا في موقف الروس والأوربيين المعادي من أيديولوجيات "الجامعة التركية" و"الجامعة الإسلامية"، من خلال تصويرها المفزع، كما لو أنها مصدر الخطر الأكبر المهدد لوجود الروس والأوربيين(!) والشيء نفسه يمكن ملاحظته الآن على موقفهم من الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة، التي لا يجدون فيها غير "أصوليات" و"إرهاب" و"تطرف" وغيرها من الأحكام. وهي مواقف تكشف بدورها عن وجود عناصر متخلفة ثابتة لحد الآن تجاه المنطقة شعوبها وتراثها الروحي الخاص.

إن "سلخ" المنطقة من تراثها وتقاليدها التركية - الفارسية - الإسلامية كان وما يزال الهاجس العميق في السياسة الروسية التوسعية تجاه المنطقة. ففي المرحلة القيصرية ترافق مع مجرى الصراع التاريخي القديم بين الروس والأتراك، وبين النصرانية والإسلام. فالتوسع الخارجي الروسي وتحول روسيا نفسها إلى إمبراطورية كبرى جرى تاريخياً على حساب الشعوب والأراضي الإسلامية. وكان احتلال روسيا لتركستان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر جزءاً من مرحلة الكولونيالية الغربية تجاه الشرق، وعنصراً أساسياً ثابتاً في سياستها تجاه عالم

الإسلام. إذ استعملت روسيا نفس أساليب الاستعمار الغربي تجاه العالم الإسلامي آنذاك من احتلال الأرض تحت شعار مصادرة "الأراضي الزائدة" عند البدو الترك المتوحشين(!)، التي كانت في الواقع أفضل الأراضي الصالحة للزراعة والعيش، وكذلك طرد السكان الأصليين من مناطق وجودهم التاريخية وإحلال الروس محلهم، وتغيير أسماء المناطق وبناء القلاع والمدن الروسية فيها، والموقف الاستعلائي من الشعوب التركية المسلمة واتهامهم باطلاً بالبربرية والتوحش والتعصب، وتصوير دور روسيا الاستعماري التوسعي "بالرسالة المدنية والحضارية" تجاه المنطقة.

غير أن احتلال الروس لتركستان الإسلامية أدى أيضا إلى تراكم عناصر الفكرة الأوروآسيوية عند كل من الروس والمسلمين. واتخذت عند الروس، وبالأخص عند الشخصيات الفكرية الكبرى، صيغة التأثر الروحي بالشرق، ووجد ذلك انعكاسه أيضا في الإبداع الأدبي والفني الرفيع والفكر الفلسفي. وتجلى هذا التأثر أيضا في الفكر التاريخي - السياسي - الثقافي ومحاولاته إدراك حقيقة التاريخ الروسي وماهية روسيا وانتمائها الثقافي وروحها القومي والثقافي من خلال دراسة وفهم علاقتها بالشرق بشكل عام والتركي - الإسلامي بشكل خاص. حيث وجد الكثير منهم في الشرق التركي - الإسلامي إحدى القوى الأساسية التي حفظت لروسيا استقلالها واستمرارها أمام الغزو الأوربي الغربي الكاثوليكي. ونفس الشيء يمكن قوله عن المفكرين الإصلاحيين المسلمين للقرن التاسع عشر - بداية القرن العشرين، الذين اعتقدوا بضرورة ترسيخ الوحدة التركية -

الروسية والإسلامية - النصرانية بالشكل الذي يخدم مصالح الجميع كما هو الحال عند ولي خان وإسماعيل كسبرالي وغيرهما.

لكن الفكرة الأوروآسيوية تمايزت في رؤى المسلمين والروس. فإذا كان هدف المفكرين المسلمين من وراء الأوروآسيوية هو إيجاد صلة معقولة ومقبولة للطرفين، فإن المفكرين الروس عادة يربطون إيجابياتها بمدى وكيفية خدمتها لمصالح روسيا الإمبراطورية(في الأغلب بالمعنى الحسن للكلمة). أي أن الفكرة الأوروآسيوية بالنسبة لهم هي رؤية أيديولوجية لإدراك خصوصية الدولة الروسية وثقافتها من خلال علاقتها بالشرق وتقاليد الأرطة الذهبية(جنكيزخان والتقاليد المغولية التترية). ولعل ممثلي الأوروآسيوية الروس ما بعد الثورة البلشفية هو تجل نموذجي لهذا الاتجاه. ولا تشذ بهذا الصدد أيضا استنتاجات المؤرخ الروسي الكبير غوميليوف، الذي دافع عن جوهرية الشرق والأتراك(المغول والتتر وغيرهم) في صيرورة الكيان الدولتي والثقافي الروسي. إلا أنه اعتقد، بأنه لم يبق الآن من الأتراك وتراثهم إلا الاسم فقط. إذ انحلوا في الكينونة الروسية بعد أن أنقذوها هم أنفسهم في يوم ما من الانحلال في الكينونة الأوربية الغربية الكاثوليكية. فقد أخذت روسيا على عاتقها توحيد المنطقة. من هنا دورها التاريخي الثقافي وقيمة كنيستها الأرثوذكسية. وهو استنتاج يعطي لآسيا الوسطى قيمتها النسبية باعتبارها جزءاً من التاريخ الروسي الثقافي، وإيجابيتها المرتهنة بمدى ابتعادها عن الصين(العدائية) وإيران(الإسلامية) وبمدى اقترابها من روسيا.

وليست هذه الاستنتاجات في الواقع، سوى تبرير فكري للمصالح الجيوسياسية الكولونيالية المتغلغلة في الوعي التاريخي والثقافي الروسي. لذا بقيت حتى أشدّ الأفكار الروسية ديمقراطية وإنسانية ضعيفة وباهتة اللون من حيث تأثيرها الفعلي على الصراع الثقافي بين الروس والمسلمين، وعلى السياسة الفعلية للقيصرية الروسية تجاه انتهاكها الشامل لحقوق شعوب آسيا الوسطى في بناء دولهم القومية وكياناتهم الثقافية المستقلة.

ولم تغير الثورة البلشفية من هذا المسار العام، رغم إعلانها حق الأمم في تقرير مصيرها. فقد أدت السياسة السوفيتية بهذا الصدد إلى عزل آسيا الوسطى عزلاً شبه تام عن محيطها الطبيعي(الإسلامي)، وقطعت بصورة شبه جذرية علاقتها بتراثها الإسلامي ومسخت علاقتها الذاتية بتراثها الخاص. وجرى ذلك من خلال غرس الصيغة الأيديولوجية المبتذلة عن وجود ثقافتين (تقدمية ورجعية) في تاريخ كل أمة، حيث اعتبرت الثقافة الروسية بشكل عام تقدمية والإسلامية بشكل عام رجعية. مما أدى إلى انتهاك أعمق وأشمل لوعي الذات الثقافي بالنسبة للشعوب الإسلامية. ومن ثم توسع وتعمق اغترابها في ظل روسنة لغوية وثقافية. كل ذلك أدى إلى اقتلاع الوعي التاريخي ونثره كذرات طائرة في فلك التاريخ الروسي، عبر غرس جذور أيديولوجية عن "الصداقة التاريخية بين الشعوب التركية والروس"، و"وحدة المصير المشترك بينهم"، و"قيادة الأخ الأكبر" "الشعب الروسي العظيم" لهم في مسار التقدم والحرية(!). وهي جذور أيديولوجية رسخت لاحقاً في منظومة

أيديولوجية وسياسية ودولتية صارمة هشمت بصورة شبه تامة المعنى التاريخي والثقافي المتراكم في "ما وراء النهر" و"تركستان"، بحيث أصبحت كلمة تركستان والتركستاني والإسلامي رديفاً للرجعي والانفصالي والعدواني.

لم تكن هذه النتيجة مصادفة، كما لم تكن "خطة مدروسة" من جانب الروس، بقدر ما أنها تبلورت في مجرى تطور وانحلال القيصرية الروسية وبناء وانحلال الدولة السوفيتية. إذ من المعلوم تاريخيا أن آسيا الوسطى هي ما وراء النهر وتركستان الأمس والمستقبل. أي مناطق الأتراك القدماء، ومحك الوجود التاريخي والمعايشة المستمرة للأتراك والإيرانيين. مما حدد نوعيتها التاريخية باعتبارها منطقة تعايش اللغات والعادات والشعوب في وحدة ثقافية صهر الإسلام في وقت لاحق معالمها الكبرى. أي أن تعددية وجودها العرقي والقومي لم يرهق وحدتها الثقافية، كما لم تسهم أيضاً في توحيدها السياسي. وبغض النظر عن تعرّض وحدتها السياسية للتغير والتبدل، للصعود والانحطاط، ظلت تركستان تتمتع بوحدة ثقافية واقتصادية، استمرت بما في ذلك في ظل السيطرة الروسية. إذ أبقت القيصرية على وحدة المنطقة. وكما أفلحت السيطرة الروسية في الإبقاء على وحدة تركستان الداخلية (الثقافية والاقتصادية) من خلال إدراجها في فلك إمبراطوريتها الجديدة، كذلك أفلحت في القضاء على تجزئتها السياسية وخلافاتها المستمرة. وهي عملية متناقضة في ذاتها. بمعنى تبعية الوحدة الثقافية والاقتصادية للمنطقة واقتطاع المناطق الزراعية والغنية منها وإلحاقها بما يسمى

بتركستان الروسية. بهذا تكون القيصرية الروسية قد أبقت على وحدة تركستان الثقافية والاقتصادية والسياسية، ولكن بوصفها مقاطعة روسية. أي أنها أخذت تتطور كوحدة لها حدودها الخاصة ما قبل الثورة البلشفية لعام ١٩١٧.

بينما دفعت البلشفية هذه الوحدة إلى مداها الأقصى، ولكن بصورة اصطناعية من خلال إعادة ترتيب تركستان السوفيتية بصورة قسرية وإدراجها في فلك البناء الاشتراكي. وهي إرادة لها طرقاتها الخطيرة في نفس الوقت بالنسبة لتاريخ المنطقة وخصوصية تبلورها اللاحق بهيئة دول وقوميات سوفيتية. فقد رمتها الإرادة السوفيتية في أتون الحرب الأهلية (الروسية) وجعلت منها أيضا مسرحاً للمواجهات العسكرية والتجارب السياسية ـ القومية. وهي عملية لها مآثرها ومثالبها. فقد كانت تمثل في بدائل الرؤية السوفيتية الاشتراكية الحل الأكثر عقلانية للمسألة القومية. بمعنى نفي الوحدة التركستانية الاستعمارية للقيصرية الروسية واستبدالها بالوحدات القومية ـ الدولتية ـ السوفيتية. أي تجزئة تركستان التاريخية (الثقافية) وإعادة توحيدها في جمهوريات منظومة بالدولة السوفيتية الموحدة.

بدأت تجزئة تركستان في أعوام ١٩٢٤-١٩٢٥ . وظهرت للمرة الأولى التشكيلات القومية التركمانية والأوزبيكية (وضمنها الطاجيكية) والكازاخية والقرغيزية. وهي خطوة كبرى إلى الأمام بالنسبة لصنع الوحدات المستقرة. وبالتالي تكثيف طاقاتها لتكوين شعور التكاتف الاجتماعي الدولتي واستثارة الروح القومي البناء في

إطار الوحدة السوفيتية الجديدة. إلا أنها كانت تخبئ في أعماقها شرور الصراعات القومية بفعل صعوبة التخطيط السياسي للحدود القومية ـ الدولتية بينها. وسبب ذلك يقوم في صعوبة(بل استحالة) رسم حدود دقيقة بينها وذلك لتداخل الجغرافيا في التاريخ الثقافي والعرقي للمنطقة. وحصلت هذه التناقضات على انعكاسها المشوه أيضا في تحديد المنطقة جغرافياً وقومياً. وتجلى ذلك في صنع الدول والجمهوريات وإعادة تقطيعها وتغييرها ودمجها وفصلها وتوسيعها وتصغيرها بإرادة المركز السياسي، كما هو الحال على سبيل المثال في إدخال طاجكستان بأكملها في بادئ الأمر ضمن اوزبكستان ثم إفرازها باعتبارها قومية مستقلة مع الإبقاء على مراكزها الثقافية (الإيرانية) القديمة كسمرقند وبخارى ضمن الحدود الدولية لاوزبكستان. وينطبق هذا أيضا على مناطق عديدة أخرى. ولم تقف هذه العملية عند حدود التجزئة الإرادية للكل التركستاني، بل تعدتها إلى الإجبار المتسرع في "تمدينه وتحديثه".

وإذا كان لهذه العملية مآثرها التاريخية بالنسبة لصيرورة الجمهوريات السوفيتية المدنية (العصرية) في آسيا الوسطى، فإنها لم تخل من نتائج سلبية في مجالات التناسب السكاني والهيمنة الثقافية (روسنة المدن وتريف السكان المحليين وتهميش التقاليد الوطنية وكسرها). فقد أدى "التمدين" السريع للسكان الأصليين في حالات عديدة إلى توليد مشاكل مختبئة وراء هيبة الدولة المركزية ووراء صنمية المدينة مقارنة بالريف. بينما أدت سياسة البلاشفة الرامية إلى نفي بقايا

القيصرية وآثارها في المنطقة (وبالأخص في المرحلة الستالينية) إلى استعادة ممارساتها القديمة. إذ تحولت الجمهوريات السوفيتية لآسيا الوسطى إلى جمهوريات الغلة الواحدة وتصدير المواد الخام. وهي سياسة أفقدتها واقعياً وموضوعياً استقلالها الاقتصادي والسياسي. أما تصنيعها العام فقد كان يتمحور أساساً حول استخراج المواد الخام. وبالتالي لم يكن توظيف الأموال فيها سوى شكل من أشكال استغلالها. مما جعل منها في نهاية المطاف مصدراً للمواد الخام تابعاً لمصانع الجمهوريات السوفيتية الأخرى(روسيا بالأخص).

***

الفصل الثالث

كمون الدولة والنخب السياسية

لم تكن السياسة البلشفية في آسيا الوسطى جزءاً من استراتيجية الإبقاء المتعمد على تخلفها الاقتصادي والعلمي ـ التكنيكي، كما لم تكن تهدف بصورة مسبقة إلى سحق استقلالها السياسي والدولتي. أما التصنيع الكبير، وبالأخص في جمهوريتي أوزبكستان وكازاخستان، فقد ارتبط أساسا بآثار الحرب الوطنية العظمى ضد الفاشية الألمانية. إذ اضطر المركز السوفيتي(الروسي) آنذاك لبناء نماذج موازية فيهما للمصانع الروسية التي تعرضت للقصف الألماني أو تخوفاً من احتمال تعرضها للتدمير. أي أن البناء ارتبط بأسباب خارجية طارئة. لهذا يمكن الاستنتاج بأنّ "الإبقاء المتعمد" على التخلف العلمي ـ التكنيكي ـ الصناعي والسياسي هو استمرار تاريخي "لأطرافيتها" في الدولة القيصرية والسوفيتية. أما الإنجازات الكبرى التي حصلت عليها وبالأخص في مجال التحديث والتعليم فقد كانت جزءاً من خطة "الوحدة" السوفيتية. إذ لم تتكامل جمهوريات آسيا الوسطى داخلياً، وبالتالي لم تكن دولاً بذاتها لذاتها. وهي ثغرات عميقة برزت للحال مع أول مواجهة عصرية للاستقلال السياسي والوطني. وهي ثغرات تقاسمتها بأقدار مختلفة جميع الجمهوريات السوفيتية بعد الانحلال "المفاجئ" للدولة السوفيتية.

فقد كانت النخب السياسية في جمهوريات آسيا الوسطى (كما هو الحال بالنسبة للجمهوريات الأخرى) مرهونة باستمرارها "الخامل" في واحدية الدولة السوفيتية. وهو خمول له أسباب تاريخية تقوم أساساً في الكيفية التي تشكلت بها هذه الدول اجتماعياً واقتصادياً وقومياً. وتعمقت في ظل غياب اكتمالها وتكاملها الداخلي. مما أدى إلى ضعف وعيها الذاتي السياسي القومي والدولتي. وهو سبب يفسر بقاءها في آخر قافلة الداعين للاستقلال الوطني. أي تمثيل ما بدا في أعين "الديمقراطيين" آنذاك الكتلة الأكثر خنوعاً ومحافظة. وهو انتقاد له أسسه الواقعية في المظاهر لا غير. أما في الواقع فقد كان له أيضا مقدماته الخاصة في إدراك النخب السياسية السوفيتية القديمة لمثالب الانهماك الفعال في لعبة الديمقراطية الراديكالية.

إن الافتقاد الظاهري للروح القومي وضعف العداء السياسي للشيوعية (الروسية) كان له جذوره الاجتماعية والاقتصادية وخصوصيته العرقية. فإذا كانت دول البلطيق ولحد ما جمهوريات القوقاز وأوكراينا الغربية أكثر إدراكاً ووعياً لذاتها القومية، فان الأمر يختلف بالنسبة لآسيا الوسطى، التي شكلت تاريخيا مسرحا للائتلاف الروسي واستتبابه في مناطق السهوب البدوية المترامية ومدنها الصناعية الحديثة (الروسية). أي أن الوحدة الثقافية العامة لتركستان وافتقاد وعيها الجزئي (القومي) في السياسة والدولة قد استمر في وحدة الشعوب السوفيتية وروسنتها الثقافية.

إضافة لذلك لم تكتمل أغلب شعوب آسيا الوسطى في قوميات مستقلة بالمعنى الدقيق للكلمة، بما في ذلك في أعقاب وجودها

السوفيتي. فإذا كان من الممكن الحديث عن وجود مستقل للطاجيك باعتبارهم الممثلين العريقين للثقافة الإيرانية ـ الفارسية، فإن الأوزبيك لم يتأطروا في قومية واضحة المعالم ما قبل الثورة. أما القرغيز والتركمان فقد كانوا يترامون في البوادي الآسيوية كأقوام بدوية. ونفس الشيء يمكن قوله عن الكازاخيين. لذا لم يتأطروا بعد الثورة بهيئة قوى سياسية وقومية مستقلة. فقد سميت كازاخستان في البداية (٢٦/٨/١٩٢٠) بالجمهورية القرغيزية السوفيتية ذات الحكم الذاتي. إذ لم تكن تسمية الكازاخ أكثر من كلمة تركية قديمة معبرة عن الصعلكة والأشخاص الفارين من قبائلهم. ومنها اشتقت تسمية القوقاز الروسي، بمعنى الصعلوك أو الهارب أو الحر. وفي وقت لاحق تحولت تسمية الكازاخ إلى اسم لقومية (جمهورية). ففي ٥/١٢/١٩٣٢ تحولت الجمهورية القرغيزية السوفيتية ذات الحكم الذاتي إلى جمهورية كازاخستان السوفيتية الاشتراكية. كل ذلك يكشف عن كيانها التاريخي الضعيف سواء من حيث صيرورتها السياسية أو من حيث جذورها السياسية والدولتية. أما العقود السوفيتية السبعة ما قبل انحلال الاتحاد السوفيتي فقد ساهمت دون شك في استمرار وجودها الجمهوري وحدودها المعنوية. وبالتالي استطاعت أن تنتج وتعيد إنتاج نخبها السياسية "الآسيوية". وهي نخب تشترك بسمات خاصة رغم اختلاف مقدماتها التاريخية ومستوى تطورها الاجتماعي والاقتصادي وتركيبها القومي والعرقي. ذلك يعني بأن "مفاجأة" انحلال الاتحاد السوفيتي كانت بالنسبة لها مواجهة وجودها المستقل بعد اللكمات الحادة التي وجهتها لها "الديمقراطية الروسية" في إعلاناتها الراديكالية عن "استقلال روسيا"

وتركها الجميع كل لحاله في مواجهة مشاكله. أما من الناحية الواقعية فقد كان يعني بالنسبة لدول آسيا الوسطى ضرورة البدائل العملية لإنقاذ النفس والبرهنة على أنها قادرة على التمام في مواجهة الاتهامات القاسية من جانب "الديمقراطية الروسية" عما يسمى باتكالية شعوب هذه الجمهوريات ونخبها السياسية على المركز الروسي في المال والطعام.

لقد وضع انحلال الاتحاد السوفيتي دول آسيا الوسطى ونخبها السياسية أمام إشكالية لملمة وجودها الدولتي والقومي بما يضمن تحويل الإمكانات التاريخية ـ القانونية في شكل وجودها السوفيتي إلى واقع فعلي. وهي عملية حصلت على صيغ مختلفة ارتباطاً بالخصوصيات الاجتماعية والاقتصادية والعرقية لها. وتجلى ذلك في البداية إما بسياسة التقليد للمركز الروسي وإما بسياسة رد الفعل عليه. فإذا كانت قرغيزيا تبدو بعد انحلال الاتحاد السوفيتي كما لو أنها نسخة عن موسكو، فان تركمنستان تبدو طرفها المناقض. في حين تراوحت المواقف السياسية والرؤية العملية لأوزبكستان وكازاخستان بين التقليد حينا والرفض حينا آخر. أما طاجكستان فقد احتوت في ذاتها هذه العينات المتضاربة جميعا، والتي تجلت نتائجها في اشتداد الصراع السياسي والعسكري فيها.

لم تكن الظاهرة المشار إليها أعلاه معزولة عن المقدمات الاجتماعية والاقتصادية والعرقية في آسيا الوسطى. فإذا كانت أوزبكستان وتركمنستان لا تعانيان من مشاكل اجتماعية واقتصادية وعرقية حادة، فان الأمر يختلف بالنسبة لقرغيزيا وكازاخستان. ففي الوقت الذي خدم "تخلف" تركمنستان وحدتها الاجتماعية، فان تطور أوزبكستان ساهم

في تخفيف حدة الخلافات الاجتماعية والاقتصادية. وهي ظاهرة مرتبطة أيضا بتناسب العنصر السكاني – القومي. فقد أدى، على سبيل المثال، ضعف التطور العلمي والصناعي في تركمنستان (بمعنى سيادة الغلة الواحدة وغياب الصناعة الثقيلة والمعاهد العلمية المتخصصة) إلى ضعف وجود المكون الروسي. وبالتالي فان بقاءها في "ذيل" الاتحاد السوفيتي سهل عليها الانفصال دون أثر كبير بالنسبة للاقتصاد والعلم والقومية والثقافة فيها. وإذا كانت الجوانب القومية والثقافية تشكل إحدى القوى الأساسية في عملية الانفصال العارمة بعد انحلال الاتحاد السوفيتي، فإنّ نسبة التركمان الغالبة في تركمنستان (حوالي ٩٠٪ من عدد السكان) ساهمت في لحم الوحدة الداخلية وبالتالي إضعاف هواجس "التنوع" السياسي وانعكاساتها الممكنة في تأجيج الصراع الداخلي. أما في أوزبكستان فقد شكل الأوزبيك من عدد السكان البالغ حوالي عشرين مليون نسمة حوالي (١٦ ٧٠٠ ٠٠٠) (حسب إحصائية عام ١٩٨٩). بينما ساهم تطور الصناعة والزراعة فيها على تقسيم معتدل للسكان، حيث انقسموا إلى ٦٠٪ في المدينة و٤٠٪ في الريف. وهو اعتدال يضعف استثارة الصراعات العرقية في المدينة، إذ احتل الأوزبيك فيها نسبة ٥٣٪. وينطبق هذا أيضا على موقعهم في التربية والتعليم والفن. بينما تختلف الحالة وتتشابه أيضا في كل من قرغيزيا وكازاخستان. ففي قرغيزيا نرى ملامح "التخلف" المشابه لتركمنستان (بمعنى سيادة تربية الماعز والأغنام وغياب الصناعة الثقيلة والمعاهد العلمية المتخصصة). بينما تختلف عن أوزبكستان من حيث التركيب القومي والعرقي للسكان وتوزيعهم في المدن والأرياف. إذ يشكل الروس

في قرغيزيا من عدد السكان البالغ (٤ ٣٦٧ ٠٠٠) نسبة ٣٠٪ (حسب إحصائية ١٩٨٩). أما بالنسبة لكازاخستان فتختلف اختلافاً حاداً عن قرغيزيا وتركمنستان. إذ جمعت في ذاتها بقدر متكافئ سلبيات وإيجابيات الدولة السوفيتية الآسيوية الوسطى. ففي الوقت الذي شهدت كازاخستان تمركزاً للمصانع الكبرى والصناعة الثقيلة والمعاهد العلمية المتخصصة بما في ذلك محطة بايكانور الفضائية، فان نسبة الكازاخ من مجموع السكان البالغ ١٧ ٠٠٠ ٠٠٠ هو ٤٣٪.

وإذا كانت نسبة السكان في المدن مقارنة بالريف هي ٦٠٪ إلى ٤٠٪، فان نسبة الكازاخ في المدن تتراوح ما بين ١٥ إلى ٢٤٪. مما يعني أقليتهم العرقية والمدينية في الجمهورية. إضافة إلى حالة الانقسام الجغرافي - القومي - المهني. فإذا كان الشمال هو روسي - صناعي، فإنّ الجنوب هو كازاخي - فلاحي (زراعي). أما طاجكستان فإنها تتشابه في الأغلب مع تركمنستان من حيث تركيبها العرقي. فهي تفتقر إلى الصناعات الثقيلة والتخصص العلمي - التكنيكي. بينما يشكل الطاجيك من عدد السكان البالغ ٥٢٤٨٠٠٠ (حسب إحصائية ١٩٨٩) حوالي ٤٢١٥٠٠٠.

أما الطاجيكيون فهم الشعب الوحيد من بين شعوب آسيا الوسطى الإسلامية الذي تعيش أغلبيته خارج حدوده الدولية المعاصرة. إذ يبلغ عددهم حوالي ٥ مليون نسمة في أفغانستان، و ٣ مليون في أوزبكستان وعشرات الآلاف في إيران وحوالي ٥٠ ألفا في الصين(الإحصائيات هنا تقريبية). واضطروا مرات عديدة للهجرة بسبب الحروب الداخلية والخارجية ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر وفي

مجرى الحرب الأهلية الروسية في أعوام ١٩١٩ - ١٩٢٣ و أخيراً في مجرى الحرب الأهلية الطاجيكية في تسعينيات القرن العشرين.

ذلك يعني بأنّ المقدمات الاجتماعية والاقتصادية والتركيبة العرقية والقومية في مرحلة انهيار الدولة السوفيتية وتفتت الاتحاد السوفيتي إلى جمهورياته المكونة أدت إلى نتائج متباينة، عكست بأجمعها تداخل التاريخ التركستاني القديم في إشكاليات المعاصرة المرتبطة بمسألة تكوّن الدولة المستقلة.

أما الوجه الآخر لهذه القضية فيقوم في وجود عرقيات وقوميات آسيا الوسطى خارج الحدود الدولية المعاصرة لأوطانهم. وهي نسب قد تتحكم بإمكانية إثارة الخلافات والصراعات القومية في حالة عدم حلها بطريقة عقلانية وثقافية بين دول آسيا الوسطى نفسها، وبينها وبين روسيا من جهة أخرى. إذ يثير رجوعهم الاضطراري إلى "أوطانهم" الأصلية مشاكل إضافية، ولكنها تتوقف من حيث ثقلها الاقتصادي والاجتماعي من بلد لآخر، على نسب وتناسب وجودهم في "المهجر". فالطاجيكيون يحتلون المرتبة الأولى(٢٥٪) ثم يليها الكازاخيون(٢٠٪)، ثم الأوزبكيون(١٥٪) ثم القرغيزيون(١٢٪) ثم التركمانيون(٧٪).

ذلك يعني أننا نقف أمام ظاهرة الانحلال الكامل للوحدة التركستانية القديمة وظهورها الدولتي الجديد باعتبارها إمكانية لم تتبلور بعد بصورة نهائية.

***

الفصل الرابع

النخب السياسية وإشكالية الأيديولوجية الدولتية

إن هذا النقص في تكامل المجتمع والقومية والدولة ونخبها السياسية هو النتاج الطبيعي لضعف البنية الاجتماعية ومؤسساتها السياسية والدولتية، التي كانت في الواقع غلافاً خارجياً للمركزية الروسية السوفيتية. إذ بقيت البنية الاجتماعية القديمة سارية المفعول رغم معالم التحديث. ووجد ذلك انعكاسه في ضعف تكامل (أو وحدة) الأمة والدولة، الاجتماع والسياسة، الثقافة والتقاليد. فقد كان الحائل بينها كل من عناصر السلطة السوفيتية وأيديولوجيتها الشيوعية، التي لم تتحول إلى مكون يربط تكامل الوحدات الآنفة الذكر بما يستجيب لمبادئ الاشتراكية الاجتماعية والأممية. ولم يكن ذلك نتاجاً لضعف تطور تركستان ما قبل الثورة فقط، بل ولعدم قدرة النموذج السوفيتي (الروسي) على تذليل تناقضات الأمة ـ الدولة والاجتماع ـ السياسة والثقافية ـ التقاليد.

وللمقارنة بهذا الصدد يمكن الإتيان بمثال فنلندة، التي كانت تحتل في المرحلة القيصرية الروسية أدنى درجات السّلم القومي والثقافي بحيث كانت تسمية الجوخونتسي (الفنلندي) إشارة للتخلف والبلادة. غير أنها استطاعت في غضون عقود من الاستقلال أن تذلل (بمساعدة الغرب

بشكل عام والسويد بشكل خاص) التخلف وتقطع أشواطاً بعيدة في التحديث والتصنيع، وكذلك بناء وحدة وجودها القومي والدولتي في السياسة والاقتصاد والثقافة بصورة تجاوزت في كثير من جوانبها ما جرى بناؤه في دول آسيا الوسطى السوفيتية.

أما في آسيا الوسطى فقد ظلت تختمر كل ثنويات التجزئة الاجتماعية والسياسية والثقافية والقومية (العرقية). وحصلت في حالات عديدة على تأطير "شرعي" غير معلن عنه. ففي طاجكستان، على سبيل المثال، ظل تمايز أهل الجبل وأهل المدن سائداً لدرجة وقف (ويقف إلى الآن) وراء الصراعات السياسية والحرب الأهلية. وحصل هذا التقسيم في المرحلة السوفيتية على انعكاسه المحلي ـ المناطقي في تقييم الطاجيك لأنفسهم، عندما قالوا إن كولاب ترقص وفرغان ـ توبه تفلح ودوشنبه تنتج ولينيناباد تتاجر. إننا نقف أمام تمركز مناطقي أدى إلى صنع المهن السياسية والحرفية على السواء بما في ذلك في بناء وبنية "الوعي السياسي". حيث تجسدت هذه النتيجة في قطبية الصراع الجبلي ـ المديني وانعكاسه السياسي ـ العقائدي في المواجهة الدموية بين "الإسلاميين" و"الشيوعيين". فالأوائل هم سكان الجبل (بداخشان وبامير)، أو "المعارضة" كلها. بينما "الشيوعيون" يستندون إلى كولاب ولينيناباد (خوجنده).

وهو انقسام يعكس ضعف تطور العلاقات الاجتماعية وبقايا التجزئة المناطقية والقبلية. وبالتالي ليست الشيوعية والإسلامية في حالات عديدة سوى الغلاف المناسب للتبرير السلطوي لا غير. أي أن الحوافز الاجتماعية والثقافية والسياسية تكمن دون شك وراء غياب صيرورة الدولة ـ الأمة ووحدتها الاجتماعية. وبالتالي ليس اتهام القيادة

(إمام علي رحمون من كولاب ورئيس الوزراء عبد الملك عبد اللجانوف من خوجنده) بالشيوعية سوى الطفح الأيديولوجي للمعارك المناطقية والقبلية لا السياسية، ونفس الشيء يمكن قوله عما يسمى بالتطرف الإسلامي للمعارضة الطاجيكية.

إذ عادة ما تقسم الحالة العرقية في طاجكستان إلى ثلاث مناطق أساسية هي المنطقة الشمالية(لينيناباد) (وهي منطقة السعديين القدماء الناطقين بالإيرانية الشرقية، واليها تنتمي مناطق شتوت واغيان - قاراب وبنج كينت وأفتو بروس وادرار - توبه وخوجنده أشت وأكني بادام واسفرا)، والمنطقة الجنوبية(وهي سلسلة جبال غيسار واليها تنتمي مناطق كارتيغين ودارواز وكولاب وكورغان - توبه وكاباديان وغيسار) ومنطقة بامير(بادخشان الجبلية) وهي المنطقة الوسطى بين العرقين.

إلا أن الصراع تمحور أساساً بين "الشمال"(الخوجنديون والكولابيين) و"الجنوب"(الباميرين والقارميين). وهو صراع له أسسه الاقتصادية والاجتماعية. فالشمال هو مركز الزراعة القطنية(كولاب) والصناعة والتجارة(التي يسيطر عليها الأوزبكيين، الذين يصل عددهم إلى حوالي المليون شخص) من هنا وقوف "الشمال" إلى جانب "الشيوعية والسوفيتية" ووقوف "الجنوب" إلى جانب الإسلاميين.

ونعثر على هذه الظاهرة أيضا في قرغيزيا وكازاخستان. مما يعكس بدوره مستوى التخلف الفعلي للوعي الاجتماعي والسياسي. وهو تخلف له مقدماته في عدم تكامل الهوية الوطنية والثقافية. فقرغيزيا تعاني أيضا من تجزئة المناطق. فهم يقسمون أنفسهم إلى ثلاثة أقسام (اليمين واليسار والداخل) حيث يدرجون في اليمين مناطق شوي وفرغانه

وأيسيكول وجبال الطاي وتيان شان. وفي اليسار يدرجون مناطق طالاي وجاتكال. وفي الداخل جنوب قرغيزيا وكاراتكين. وهو تقسيم يحتوي ويعبر في نفس الوقت عن ضيق الوعي الاجتماعي ـ السياسي، الذي حصل على انعكاسه أيضا في الصراعات العرقية، التي حدثت للمرة الأولى مع أولى بوادر "إعادة البناء" في مذابح أوش.

إذ تنقسم قرغيزيا في الإطار العام إلى قسمين كبيرين وهما القسم الشمالي والجنوبي. والصراع بينهما من أجل السلطة هو صراع قديم، بما في ذلك في المرحلة السوفيتية. وبعد استقلال قرغيزيا، أخذ الرجوع إلى التقسيم المناطقي والقبلي يشتد في قيادة السلطة. وأكبر هذه القوى هي مجموعة صري – بقي(وادي شوي شرق البلاد) ومنطقة نارين(شمال شرق البلاد) وكذلك قبائل توغو (منطقة ايسيكول) والسالتو (وادي شوي). في حين يتركز الجهاز الإداري بيد قبائل وادي طلاس.

وهي انقسامات وجدت استمرارها وضغطها المباشر وغير المباشر، العلني والخفي بعد الحصول على الاستقلال في نزوح أعداد كبيرة من الروس منها. مما أثار بدوره اشتداد الخلافات القرغيزية ـ الروسية والقرغيزية ـ الاوزبكية.

ولم تكن هذه الخلافات نتاجاً مجرداً لرد الفعل القومي المرافق لصيرورة الدولة المستقلة، بل وشكلاً مستتراً لصراع التقاليد الثقافية. أما تجليها المباشر فقد أخذ يبرز في خلافات ما يمكن دعوته بالتقليدية الإسلامية والنزعة الأوربية. فإذا كان للنزعة الأوربية موقعها الفاعل في منطقة شوي (بسبب سيادة العنصر الروسي والألماني فيها) فان منطقة فرغانه هي مرتع التقاليد القرغيزية والإسلامية. ونعثر على نفس

الظاهرة في طاجكستان. بمعنى سيادة نفس المزاج العام للخلافات والصراعات السياسية في حوافز المعارضة بين الشمال وعاصمته بشكيك (الروسية – الأوربية) والجنوب وعاصمته جلال آباد (الإسلامية). ونفس الشيء يمكن قوله عن كازاخستان، بمعنى قسمتها (تاريخياً وجغرافياً) إلى ثلاثة أجواز (أقسام) وهي الجوز الأكبر ومركزه طشقند (الجنوب) والجوز الأوسط والممتد من الأورال حتى الصين (وسط البلاد) والجوز الأصغر والممتد من الأورال حتى الفولغا (الشمال). ويمثل الجوز الأكبر (الجنوب) مصدر رجال السلطة (نزارباييف وسلفه كونايف). وعلى خلفية هذه القسمة ترتسم أيضاً خلافات الجنوب الفلاحي ـ الكازاخي والشمال الصناعي ـ الروسي.

إن هذه الخلافات المترامية على خلفية ضعف تكامل الأمة والدولة، والاجتماع والسياسة، والثقافة والتقاليد، والتبعية الاقتصادية القائمة على إنتاج الغلة الواحدة (القطن أو الحبوب) هي القوى غير المرئية الفاعلة وراء الصراعات المحلية في الكتل التركستانية. أي أنها صراعات لها تاريخها الخاص. وأنّ ظهورها واستفحالها مع صعود الدولة المستقلة يعكس أولا وقبل كل شيء تبلورها المستقل لا غير. فإذا كانت هذه التناقضات في المرحلة السوفيتية جزءاً من المنظومة السوفيتية ذاتها (ومن ثم فان حلولها كانت أيضاً جزءاً من استراتيجية البناء السوفيتي)، فإن ظهورها المعاصر يعكس صيرورة الدولة القومية في مرحلة انحلال الكيان السوفيتي. أي تظهر هذه التناقضات في لباس قومي ـ دولتي. فقد كان المظهر القومي الدولتي أسلوب صيرورة الدولة المستقلة ونخبها السياسية. وهو واقع أعطى للإنجازات القديمة مذاقها السلبي، وقلب محتوى القيم والشعارات

القديمة إلى مضاداتها. فقد تحول شعار الأممية بين ليلة وضحاها إلى كذبة، والتعاون إلى استغلال، والمحبة إلى كراهية، و"نحن" إلى "أنا". واستثار ذلك بدوره الضغائن القديمة وحولها إلى أصنام فاعلة في الوعي السياسي. وهي نتيجة "طبيعية" في مراحل الفشل الذريع للبدائل السياسية. فقد كانت البيريسترويكا في حصيلتها التجلي النموذجي للفشل السياسي. واستثارت نتيجتها المباشرة في الوعي السياسي والفعل الاجتماعي عزائم القوة المتهاوية في بحثها عن عروة الاعتصام الوثقى، التي تجسدت في كل ما هو مضاد لإعلانات الدولة السوفيتية وشعاراتها وبرامجها وغاياتها. ووجد ذلك انعكاسه في تأليه النزعة القومية. إلا أن القومية لم تكن وهما سياسيا بعد انحلال الاتحاد السوفيتي. وذلك لامتلاكها قوة التوحيد الاجتماعي في الجمهوريات جميعا. لقد كانت بهذا المعنى التعويض الضروري عن هزيمة الأحزاب والقيادات الشيوعية البيروقراطية. لهذا كان انتزاع جلد الشيوعية المتهرئ عند القيادات "الديمقراطية" و"القومية" يحتوي في ذاته على المقدمة الأولية للانخراط الفعال في واقع الدولة والقومية المستحدثتين. من هنا سعة انتشار تعبير وحدة الدولة والأمة في خطابات السياسيين وأفعالهم. وهي المقدمة التي أعادت تركيب النخب السياسية بما في ذلك في الدول الآسيوية الوسطى.

ليست النخب السياسية "الجديدة" في دول آسيا الوسطى سوى نخب الأمس باستثناء قرغيزيا. وليس مصادفة أن تكون القيادة القرغيزية في بداية نشاطها الصدى البدوي الصاخب والباهت "للديمقراطية الموسكوفية". إذ تحولت قرغيزيا الجبلية ـ البدوية بين ليلة وضحاها إلى البلد "الأكثر ديمقراطية" في آسيا الوسطى. فهي تردد

وتكرر ما تقوله موسكو مرة واحدة، كما لو أنها الببغاء الأكثر حذاقة وذكاء. ولم يؤد ذلك في الواقع، شأن كل ما هو فاقع في اللون والمعنى، إلا إلى الاضمحلال والتلاشي، بحيث أخذت قرغيزيا بعد فترة وجيزة تواجه الركود الاقتصادي والتضخم المالي وانتشار البطالة والفساد الإداري. وهي نتيجة تعكس، رغم مفارقة الظاهرة، الطابع الطارئ للنخبة السياسية في قرغيزيا. ولا يغير من حقيقة هذا الحكم نتائج الانتخابات التي جرت في عام ١٩٩٥ والتي حصل فيها أكاييف على ٧٣٪ من الأصوات مقابل ٢٠٪ لمرشح الشيوعيين وحوالي ٣٪ لمرشح القوميين والإسلاميين. إذ تعكس هذه الانتخابات ونتائجها طبيعة ومستوى تطور العلاقات الاجتماعية والوعي السياسي. وتعبر عن "ديناميكية" السلطوية الفردية في دول آسيا الوسطى المعاصرة، باعتبارها "قانونية" سارية في صيرورة دولها الحديثة.

فقد كان الرئيس أكاييف فيزيائياً. وبالتالي فإنّ انتقاله إلى السياسة كان يحمل في مغزاه عرضية الانقلابات الفردية والاجتماعية في هرم السلطة. إذ لم يكن صعوده للسلطة نتاجا لتقاليد سياسية راسخة. غير أن الإجماع النسبي عليه في ظل صعود "الديمقراطية الروسية" وضعف الوعي السياسي القرغيزي أدى، على خلفية الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي إلى نتائج أقل تدميراً للاقتصاد والدولة مقارنة بطاجكستان.

فقد كان سقوط النظام الشيوعي في طاجكستان يعكس في الأغلب هامشيتها الدولتية والسياسية. أما نخبها السياسية فلم تكن قادرة على التأقلم السريع مع المستجدات العاصفة. من هنا إبقاؤها على

مظاهر الشيوعية باعتباره إبقاء على تقاليد التجزئة القديمة. لهذا كان رد الفعل الإسلامي المعارض هو رد سياسي – ثقافي على التجزئة.

وهي حوافز جرى تشجيعها حينذاك من جانب "الديمقراطية الروسية " كجزء من لعبة الاستيلاء على السلطة. حيث دفعت بالاتجاه "الديمقراطي" صوب راديكاليته العاصفة في مواجهة "الشيوعية القديمة". وعوضاً عن قهار محكاموف جاء إلى السلطة رحمون نبيه. ولكن المعارضة لم تقتنع بإنجازاتها هذه. لهذا تجاوزت في قناعتها الذاتية حدودها الواقعية. مما جعلها تطالب بالحد الأقصى دون أن تمارس في تاريخها تذوق إنجازات الحدود الدنيا في المطالب. وهي مفارقة جمعت الديمقراطيين (على الطريقة الروسية) والإسلاميين (على الطريقة الأفغانية ـ الإيرانية). أما إسقاط السلطة فقد كشف عن مأساوية الظاهرة لا عن طابعها السياسي. إذ كان من الصعب في الواقع توحيد التيار الأوربي الغربي والإسلامي. وأدى ذلك بالحصيلة إلى اندلاع الحرب الأهلية. وبالتالي ضعف فرصة البناء المستقل للدولة القومية ومكوناتها الاجتماعية ـ السياسية والاقتصادية والثقافية.

كشفت تجارب الدول الآسيوية الوسطى عن اشتراكها بمقدمات متقاربة في الحصيلة التاريخية لبداية الاستقلال. وبما أن الاستقلال جاء في أعقاب الانحلال المفاجئ للدولة السوفيتية، لذا كان إدراكه وإعادة استثماره يضع قضايا السلطة والدولة في أولويات الفعل السياسي المباشر. وساعد ذلك النخب القديمة المتمرسة بتقاليد السلطة السوفيتية على التمسك بزمام المبادرة من جديد. وأجبرتها تجاربها الخاصة وهواجس الحكمة العملية القائمة في جوهرية الدولة ومعاملة "الديمقراطية الروسية"

لها على إعادة النظر بآفاقها الذاتية لا ماضيها المنصرم. لهذا استطاعت أن تطرح الماضي كما لو أنه لم يكن. ولم تنسَقْ وراء جدل الشعارات بقدر ما سلكت قواعد الطريق المتزن للبيروقراطية العملية. وألهمها هذا الاتزان حدود الرؤية العملية لما ينبغي القيام به، مع ما يترتب على ذلك من صياغة الأيديولوجيات الجديدة، التي لم يكن بإمكانها أن تتخذ، في أعقاب انحلال الدولة المركزية السوفيتية، شكلاً غير الشكل القومي. وذلك عبر محاولة إعادة وحدة الأمة والدولة، الاجتماع والسياسة، الثقافة والتقاليد، باعتبارها أيضا مهمات تتمثل في نفس الوقت واقع وآفاق الوجود الاجتماعي والاقتصادي والقومي لدول آسيا الوسطى.

ففي تركمنستان استندت إلى مبادئ خمسة أساسية وهي الحذر والنظر، ورفض الراديكالية والتطرف، وإدراك عدم نجاح التجربة الاشتراكية في آسيا الوسطى، ورفض تقبل الرأسمالية كاملة وإجمالاً، وضرورة وضع خطة إصلاحية بعيدة المدى. وحصلت هذه المبادئ على تعبيرها العملي في برنامج (عشر سنوات من الازدهار)، من أجل بناء السوق الاقتصادية والنظام الاجتماعي ـ السياسي المناسب لظروف تركمنستان. وجعلت من الأعوام الثلاثة الأولى سنوات التحضير. ورفضت سياسة "العلاج بالصدمات". وينطبق هذا أيضا على تدريجية الإصلاح الفوقي والحفاظ على عناصر التوجه الاجتماعي في السياسة الاقتصادية. إضافة إلى الاقتصاد المخطط وتحكم الدولة في الاقتصاد ودعم الدولة للإنتاج الصناعي. إضافة إلى تحكم الحكومة الكامل بجملة من فروع الإنتاج. وتتشابه هذه الأيديولوجية العملية مع الأيديولوجية الحكومية لأوزبكستان. فقد صاغ إسلام كريموف (في كتابه الصادر عام

١٩٩٢ تحت عنوان "أوزبكستان: طريقها في التجديد والتقدم") ما أسماه بالمبادئ الخمسة وهي الديمقراطية والعدالة ورفض التطرف والوفاق الوطني والاستقلال. ونفس الشيء يمكن قوله عن السياسة التي يمارسها نزارباييف في كازاخستان، كما وضعها في كتابه الصادر عام ١٩٩١ تحت عنوان (لا يسار ولا يمين).

مما سبق يبدو واضحاً بأن الدولة الآسيوية الوسطى الجديدة لم تصغ بعد أيديولوجياً بالمعنى الدقيق للكلمة. فهي ما زالت تعاني من فقدان الوحدة المدركة بين الدولة والأمة. فالإشكالية الجوهرية للأمة ـ الدولة في الأيديولوجيا هي إشكالية الوحدة المعقولة للتقاليد والحداثة، أو نسيجها النظري في بناء الوحدة الاجتماعية والسياسية للامة ونظامها الاقتصادي.

إن "الأيديولوجيات" الآنفة الذكر ما هي في الواقع إلا مبادئ عملية مباشرة، ولكنها تعكس في صيغتها النظرية أحد نماذج الإدراك السياسي للأولويات الكبرى القائمة أمام الدولة. وليس مصادفة أن تجتمع أوزبكستان وتركمنستان وكازاخستان في إعلاناتها وشعاراتها ومساعيها العملية على عناصر النظام والوحدة ورفض التطرف (السياسي والاقتصادي والقومي) وجوهرية الدولة والاستقلال. بينما أدى تجاهلها في طاجكستان وقرغيزيا إلى إضعاف الوحدة الضرورية لمكونات الدولة القومية المعاصرة.

تعكس هذه المبادئ العملية في نفس الوقت موضوعية المستوى التاريخي لصيرورة الدولة الآسيوية الوسطى، وبالأخص ضعف تكامل مكوناتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. فالدولة الآسيوية الوسطى المعاصرة لم تكن قادرة على أن تبدع لنفسها بين ليلة وضحاها حدود الأيديولوجيا البديلة. ولم يكن بإمكانها تعدى حدود الفرضيات المعقولة

فيما يؤهلها لها تاريخها الماضي والواقع الحالي. أي المراوحة الممكنة بين أيديولوجيات الماضي وتقاليدها الإسلامية وبين المعاصرة في نماذجها القومية أو مزيجاً معتدلاً منهما. ومن الصعب القول إن الاتجاه النهائي لهذا الاختيار قد جرى حسمه بصورة نهائية، كما لم يؤسس له بعد بمعايير الفكر السياسي والأيديولوجي. فالتأسيس الأيديولوجي ما زال جزءاً من معترك السياسة الباحثة عن مقومات مناسبة لها في الاقتصاد والسلطة، كما هو جليّ في "رصف" عناصر النظام والوحدة والوفاق الوطني والاعتدال والاستقلال في "الأيديولوجيات" الجديدة، باعتبارها مبادئ أساسية للسياسة العملية.

ذلك يعني أن ما يحدد النزوع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والقومي العام هو إدراك قيمة وجوهرية الدولة. وهو نزوع له أسسه العقلانية في تقاليد المدرسة السوفيتية. إذ لم يعن انهيار الأيديولوجية الشيوعية انهيار عناصرها العقلانية في الموقف من الوحدة الاجتماعية والبناء الاقتصادي. وهو السبب القائم وراء الإمكانية الواقعية لبلورة الأيديولوجية القومية وتطعيمها السياسي بالعناصر التركية والإسلامية. فهو الأسلوب المناسب للنخب السياسية الحالية، لحل إشكالية التقاليد والثقافة، باعتبارها مكونات ضرورية لأيديولوجية بناء الدولة القومية. من هنا تضييق النخب السائدة حاليا على الأحزاب والحركات السياسية والاجتماعية المعارضة.

ففي تركمنستان جرى منع الأحزاب السياسية الدينية والعرقية. أما الحزب الوحيد الشرعي فهو حزب بيرليك (الوحدة)، الذي تأسس عام ١٩٨٨ . وهو حزب أقرب إلى حركة أو جمعية ثقافية يدعو للإصلاح

التدريجي وحرية الفرد وحقوق الإنسان ويرفض معاداة الروس ويدعم السياسة الاجتماعية للسلطة. وينطبق هذا أيضا على الحزب الشيوعي، الذي استبدل بأمميته وطنيته.

والشيء نفسه يمكن قوله عن أوزبكستان. بمعنى التضييق على الحركات السياسية وتحييد المعارضة. فقد تعرض حزب بيرليك للمضايقة والمنع. وكذلك الحال بالنسبة للحزب الديمقراطي. وإذا كان برنامج الحزب الأول ليبراليا تحت شعارات الحرية والديمقراطية والاستقلال ويعتمد على المثقفين أساساً وسكان المدن، فإنّ الحزب الثاني تميز بالراديكالية والتشدد في الدفاع عن آرائه. أما الأحزاب الأخرى مثل حزب أرك (الحرية) فهو حزب ديمقراطي معتدل لا يختلف عن الشيوعيين إلا بإضافة القول بحرية الفرد. في حين دافع الحزب الفلاحي عن الملكية الخاصة بالفلاحين. بينما جرى منع نشاط حزب النهضة الإسلامي وحزب الله وحركة العدالة وكذلك جمعية سمرقند باعتبارها جمعية تدعو حسب عبارات السلطة إلى التطرف القومي.

والشيء نفسه يمكن قوله عن سياسة السلطة تجاه الأحزاب في كازاخستان. فحزب ألاش (الاستقلال الوطني) يدعو لقيام دولة تركستانية ديمقراطية. في حين شكلت حركة جيلتوكسان (كانون الثاني) التي تأسست عام ١٩٨٩ إثر المظاهرات الطلابية في رد فعلها القومي - الديمقراطي - اليساري على خلع كونايف، هي أحد النماذج المميزة لكيفية ظهور الحركات والأحزاب السياسية. بينما تراوحت الأحزاب الأخرى مثل آزاد (حزب الحرية) وحزب الوحدة الاشتراكي والحزب الشيوعي بين تيارات الاشتراكية الديمقراطية المعتدلة والمتشددة. وقد دفع

ضعف هذه الأحزاب وتخوف النخب السياسية البيروقراطية وأثر التركيبة المناطقية والقبلية إلى سياسة القمع والتريث الحذر منها جميعاً.

إنّنا نعثر في هذه الممارسة على قواسم مشتركة تقوم في إدراك النخبة السياسة الجديدة لجوهرية السلطة - الدولة، والوحدة الاجتماعية، والحفاظ على الاستقلال والسيادة الوطنية. وهي عناصر تتباين من دولة لأخرى حسب مستوى تشنج الحالة الاقتصادية والاجتماعية والعرقية. ففي قرغيزيا، على سبيل المثال تجلت في ضعف الحياة السياسية بما في ذلك في كمية أحزابها. فباستثناء الحزب الشيوعي وحزب أركين قرغستان (قرغيزيا الحرة) الذي يجمع النزوع الديمقراطي والقومي لا نعثر على حركات سياسية ذات وزن فعال. ولم يكن ذلك معزولاً عن طبيعة العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية والعرقية وانعكاسها المباشر في علاقة السلطة بالمعارضة، وبالعكس أيضاً. بمعنى ضعف الجميع، الذي جعل من الصعب صياغة أيديولوجية "ديمقراطية رأسمالية" في ظل غياب تقاليد سياسية وعلاقات اجتماعية - اقتصادية مناسبة.

أما طاجكستان فقد كان من الصعب عليها آنذاك أن تمارس لعبة الأطفال الضرورية في ارتقاء الرؤية الواقعية عن قيمة الفعل السياسي الديمقراطي بما في ذلك في حدوده الضيقة. وذلك بسبب افتقادها للاتزان الداخلي (بسبب التجزئة المناطقية الحادة والتخلف الاقتصادي والعلمي وعرضية القيادات السياسية الجديدة وافتقاد الوعي الوطني العام) والتأثير الخارجي (مثل فعالية المهاترات السياسية الديمقراطية الروسية وضغط التجارب الإيرانية والأفغانية). وإذا كان من الصعب القول إن الأحزاب السياسية قد ولدت شائخة في طاجكستان فإن من الممكن القول

إنّ شيخوختها لم تترب بقواعد الفعل السياسي وتقاليده الاجتماعية.
لهذا تداخلت وتفاعلت وأثرت في آن واحد نوازع المناطقية والطائفية والقومية والدينية والديمقراطية والطبقية دون إدراك مشترك لضرورة الأولويات في مرحلة صعود الدولة وإمكانية بنائها القومي. ففي الوقت الذي تبلور في نهاية الثمانينات حزب النهضة (راستوخيز) باعتباره تياراً راديكالياً ديمقراطياً وضع في جدول مهماته إعادة بناء الاتحاد السوفيتي الجديد وحل المشاكل الاجتماعية والبيئية والقضاء على جمهورية الغلة الواحدة والرجوع إلى الأبجدية العربية، فان حزب (إحياء خوجنده) لم يضع في صدر مهماته سوى شعارات كل السلطة للسوفييتات والصراع ضد البيروقراطية. وفي الوقت الذي ناضلت الجبهة الوطنية الموحدة (اوراتوبه) ضد القومية المتطرفة ودعت إلى المساواة في الحقوق والديمقراطية، فإن الحزب الديمقراطي الطاجيكي أضاف إلى الدعوة للحرية والديمقراطية اعتبار الروس في العاصمة دوشنبه رهائن. وفي الوقت الذي رفعت حركة أوشكره (الجهر والعلانية) شعار كل السلطة لكولاب، فان حزب (لالى بدخشان) طالب بمساواة المناطق الجبلية من طاجكستان مع سواها من المناطق. وفي الوقت الذي دعت حركة (باختار وخوالينغ) إلى الوقوف ضد السلفية ورجال الدين والدعوة لبناء المصانع عوضا عن المساجد، فإنّ حزب النهضة الإسلامي سعى لإقامة نظام إسلامي. وبينما استمر الحزب الشيوعي (بعد تغيير اسمه إلى الاشتراكي) بالاحتفاظ النسبي بقوته وحيويته الوطنية، فإنه لم يستطع مع ذلك المساهمة الجدية بإرساء أسس الوحدة الوطنية الديمقراطية العريضة.

مما سبق يبدو واضحاً افتقاد أغلب القوى السياسية لإدراك أولوية

العناصر الدولتية - الوطنية. إذ ظلت الحوافز المحلية والمناطقية فاعلة وراء الشعارات السياسية الراديكالية منها والمعتدلة. أما الحركات والأحزاب التي أرادت أن تكون شعبية عريضة، فقد صارت عريضة بالشكل الذي خلطت الدر بالبعر وأصبح المثقفون والحثالات فيها سواء. بهذا يكون الجميع قد ساهموا، وبالأخص "الديمقراطيون" منهم، بإثارة الروح الراديكالي الاستفزازي في الصراعات القومية والعرقية والاجتماعية في وقت كانت طاجكستان في أمّس الحاجة لتركيز القوى الاجتماعية والسياسية وتوحيدها صوب المهمات الجامعة للمصالح الوطنية الكبرى. وحالما تعرضت شعارات الجميع إلى الفشل، فإن النتيجة المأساوية لها في الحرب الأهلية لم تعد جزءاً من الإدراك المتوتر لوعي "المصالح الطبقية" أو "القومية"، بقدر ما هي بداية الوقوع في مخالب المصالح المتعارضة في المنطقة وما حولها.

ومع ذلك، فإن للأحداث منطقها الخاص بها، والذي يدفع الجميع رغم كل الصعوبات المميزة "لمراحل الانتقال" للبحث عن سبل التوحيد الوطني - السياسي وتركيز السلطة في ظل مساومات مضغوطة بمصالح المنطقة (روسيا ودول آسيا الوسطى نفسها وإيران وتركيا وأفغانستان والصين).

***

الفصل الخامس

الدولة والقومية وإشكالية الاستقرار والحداثة

إن المسار العام للبحث عن "الوسط" في الدولة الآسيوية الوسطى، لا يتطابق مع موقعها الجغرافي وتسميتها المشهورة. إلا أن هذه المطابقة تتضمن في ذاتها مقارنة ثقافية سياسية يصعب حسم آفاقها بصورة نهائية بسبب ضعف اكتمال مكونات الأمة والدولة، الاجتماع والسياسة، الثقافة والتقاليد فيها. وهو تناقض ديناميكي في نفس الوقت يفسح المجال أمام إمكانيات الاجتهاد والبحث عن بدائل واقعية. لذا لا يعني "المسار الوسط" والاعتدال هنا سوى رفض التطرف. ولا يعني رفض التطرف سوى ضرورة النظام. ولا تعني ضرورة النظام سوى الانضباط والوحدة. وهي نتيجة حصلت على انعكاسها في تعمق وسيادة نظام الحكم الفردي والديمقراطية المقننة والبرلمانية الشكلية. أي إدراك جوهرية السياسة في تثبيت وحدة الوجود الاجتماعي والقومي والدولتي. بحيث أصبحت العناصر السياسية الرابط الضروري لضعف المكونات الجوهرية الآنفة الذكر. مما جعل من السياسة الأسلوب الأكثر سيادة في بناء الدولة وسط عوالم مضطربة وضغوط خارجية وداخلية لم تحسم هويتها وحدودها "النهائية" بعد.

فالأفضلية التاريخية للأساليب السياسية في بداية بناء الدولة ومؤسساتها هو نتاج لضعف المكونات الاجتماعية والاقتصادية. وهو واقع يعطي للسياسة حرية الحركة والمرونة الهائلة. إلا أنها أفضلية لا يمكنها الصمود طويلاً أمام إغواء الإرادية والفردية الاستبدادية، وذلك بسبب هشاشة الأسس الاجتماعية والاقتصادية وسندها الثقافي ـ القومي. وهي حالة تجد انعكاسها في السياسة الداخلية والخارجية للنخب السياسية في الدولة الآسيوية الوسطى المعاصرة، عبر محاولة سلوك الاتزان المحترف، الذي لا يخلو بدوره من مغامرات الخطط البعيدة المدى والأحلام الخلابة. غير أن هذه المغامرات نفسها ما هي إلا جزء من معترك بناء الدولة المعاصرة وتثبيت حدودها. وهو تداخل يجعل من السياسة الداخلية جزءاً من السياسة الخارجية وبالعكس أيضا. وتستمد هذه الظاهرة خصوصيتها في الدولة الآسيوية الوسطى المعاصرة في الأغلب من هشاشة اكتمالها الذاتي كما هو جلي في "أيديولوجيتها". إذ لا تتعدى هذه الأيديولوجية في الواقع أكثر من كونها مبادئ معلنة للفعل السياسي وشروطه العامة في الحفاظ على مقومات السلطة ومرتكزاتها الأساسية. ففي تركمنستان وأوزبكستان المتجانستين عرقياً والخاليتين من مشاكل الصراعات القومية الحادة انتقلت قضايا الوحدة إلى أولويات الاقتصاد والسياسة. لهذا لم يواجه أي منهما مشكلات حادة في مسائل اللغة والجنسية والانتماء القومي. فقد جرى حلها بالصيغة السياسية، التي كفلت للأقليات الناطقة بالروسية من القوميات الأخرى حقوقهم المدنية والثقافية. حيث جرى في أوزبكستان سن قانون الصفر بالنسبة للجنسية والذي حصل الجميع بموجبه على حق الجنسية. وكذلك اعتبار اللغة الروسية لغة القوميات جميعاً.

في حين اتخذت في كازاخستان منحى آخر، بفعل خصوصية تكون دولتها المعاصرة ومكوناتها العرقية. فقد كان مصير كازاخستان بعد انحلال الاتحاد السوفيتي معلقا على شعرة. فالأغلبية السكانية في هذه الجمهورية للروس، الذين تركزوا في المناطق الشمالية. من هنا كان للفعل السياسي دوره الحاسم في تثبيت حدودها ووحدتها أو تفتيتهما. لذا لم يكن نزاربايف قادراً على تنفيذ نفس سلوك قادة البلطيق في بناء الدولة القومية. وليس مصادفة أن يقدم أولوية الوحدة الأوروآسيوية على أولوية الدولة الكازاخستانية. وإذا كان هذا السلوك يبدو في مظهره تنازلاً عن السيادة الوطنية، ففي أبعاده السياسية كان سعياً لتثبيت الحدود الجغرافية ـ السياسية لكازاخستان كما هي، أي وجودها القانوني ـ الدولي. بهذا تكون القيادة الجديدة قد أفلحت في تثبيت مركزية الدولة وقوميتها (تثبيت طابعها الكازاخي). وبما أن الروس يشكلون الأغلبية في الجيش لهذا صار تشكيل القوة العسكرية الكازاخية والحرس الجمهوري وقوى الأمن، الأسلوب الموازي لبناء مقومات القوة الضرورية للدولة. ورافق هذه العملية بناء النظام الرئاسي وتهميش النظام البرلماني من أجل تثبيت وحدة الدولة وإخماد إمكانية الصراع القومي ـ العرقي والسياسي. وأصبح الاعتماد على البيروقراطية أسلوب إدارة الصراع السياسي من أجل الحفاظ على وحدة الدولة. إذ لا هوية للبيروقراطية غير هويتها البيروقراطية. وبمساعدة هذه الأساليب استطاعت السلطة تثبيت نفسها وهيبتها.

فالأفضلية التاريخية للأساليب السياسية في بداية بناء الدولة ومؤسساتها هو نتاج لضعف المكونات الاجتماعية والاقتصادية. وهو واقع يعطي للسياسة حرية الحركة والمرونة الهائلة. إلا أنها أفضلية لا يمكنها الصمود طويلاً أمام إغواء الإرادية والفردية الاستبدادية، وذلك بسبب هشاشة الأسس الاجتماعية والاقتصادية وسندها الثقافي - القومي. وهي حالة تجد انعكاسها في السياسة الداخلية والخارجية للنخب السياسية في الدولة الآسيوية الوسطى المعاصرة، عبر محاولة سلوك الاتزان المحترف، الذي لا يخلو بدوره من مغامرات الخطط البعيدة المدى والأحلام الخلابة. غير أن هذه المغامرات نفسها ما هي إلا جزء من معترك بناء الدولة المعاصرة وتثبيت حدودها. وهو تداخل يجعل من السياسة الداخلية جزءاً من السياسة الخارجية وبالعكس أيضا. وتستمد هذه الظاهرة خصوصيتها في الدولة الآسيوية الوسطى المعاصرة في الأغلب من هشاشة اكتمالها الذاتي كما هو جلي في "أيديولوجيتها". إذ لا تتعدى هذه الأيديولوجية في الواقع أكثر من كونها مبادئ معلنة للفعل السياسي وشروطه العامة في الحفاظ على مقومات السلطة ومرتكزاتها الأساسية. ففي تركمنستان وأوزبكستان المتجانستين عرقياً والخاليتين من مشاكل الصراعات القومية الحادة انتقلت قضايا الوحدة إلى أولويات الاقتصاد والسياسة. لهذا لم يواجه أي منهما مشكلات حادة في مسائل اللغة والجنسية والانتماء القومي. فقد جرى حلها بالصيغة السياسية، التي كفلت للأقليات الناطقة بالروسية من القوميات الأخرى حقوقهم المدنية والثقافية. حيث جرى في أوزبكستان سن قانون الصفر بالنسبة للجنسية والذي حصل الجميع بموجبه على حق الجنسية. وكذلك اعتبار اللغة الروسية لغة القوميات جميعاً.

في حين اتخذت في كازاخستان منحى آخر، بفعل خصوصية تكون دولتها المعاصرة ومكوناتها العرقية. فقد كان مصير كازاخستان بعد انحلال الاتحاد السوفيتي معلقا على شعرة. فالأغلبية السكانية في هذه الجمهورية للروس، الذين تركزوا في المناطق الشمالية. من هنا كان للفعل السياسي دوره الحاسم في تثبيت حدودها ووحدتها أو تفتيتهما. لذا لم يكن نزاربايف قادراً على تنفيذ نفس سلوك قادة البلطيق في بناء الدولة القومية. وليس مصادفة أن يقدم أولوية الوحدة الأوروآسيوية على أولوية الدولة الكازاخستانية. وإذا كان هذا السلوك يبدو في مظهره تنازلاً عن السيادة الوطنية، ففي أبعاده السياسية كان سعياً لتثبيت الحدود الجغرافية - السياسية لكازاخستان كما هي، أي وجودها القانوني - الدولي. بهذا تكون القيادة الجديدة قد أفلحت في تثبيت مركزية الدولة وقوميتها (تثبيت طابعها الكازاخي). وبما أن الروس يشكلون الأغلبية في الجيش لهذا صار تشكيل القوة العسكرية الكازاخية والحرس الجمهوري وقوى الأمن، الأسلوب الموازي لبناء مقومات القوة الضرورية للدولة. ورافق هذه العملية بناء النظام الرئاسي وتهميش النظام البرلماني من أجل تثبيت وحدة الدولة وإخماد إمكانية الصراع القومي - العرقي والسياسي. وأصبح الاعتماد على البيروقراطية أسلوب إدارة الصراع السياسي من أجل الحفاظ على وحدة الدولة. إذ لا هوية للبيروقراطية غير هويتها البيروقراطية. وبمساعدة هذه الأساليب استطاعت السلطة تثبيت نفسها وهيبتها.

أما اتجاه ومستوى وحدة الدولة القومية فقد جرى من خلال تثبيت دعائم الاستقلال الاقتصادي والمالي الداخلي، (مثل محاولة القضاء على اقتصاد الغلة الواحدة والحفاظ على وتائر النمو الاقتصادي وتشجيع القطاع الإنتاجي) والخارجي (من خلال إقامة العلاقات مع الشرق والغرب)، إضافة إلى سك العملة الوطنية (المانات والتنكة والسوم). ففي تركمنستان اتخذت صيغة ما يسمى بمشروع السنوات العشر من الازدهار ومبادئه الكبرى الداعية للحفاظ على نظام التخطيط، وتحكم الدولة بالاقتصاد، والتدرج في التحول صوب السوق، والحفاظ على عناصر التوجه الاجتماعي. وحصل ذلك على انعكاسه المباشر في السياسة الاقتصادية مثل إعلان الملكية الخاصة للأرض مع الاحتفاظ بالكولخوزات الناجحة، ورفع أسعار بيع القطن والغاز بما يتوافق مع السعر العالمي، والبحث عن أسواق خارجية جديدة (من خلال تركيا وإيران) لتصديرها. كما أبقت الدولة على دعمها التام للمواطن في استعمال الماء والغاز بدون مقابل. وأدت هذه السياسة إلى تخفيف معدلات هبوط الإنتاج مقارنة بالجمهوريات السوفيتية الأخرى. بينما استطاعت أن تطور الإنتاج الزراعي مقارنة بإنتاجها السابق. بينما أدت سياستها الاجتماعية إلى التقليل من ضغط زيادة الأسعار سواء بالتعويضات المعقولة ودعم المواد والسلع الاستهلاكية الضرورية أو من خلال زيادة الأجور بصورة مناسبة. وأدت هذه السياسة إلى توحيد القوى الداخلية وإضعاف صراعها الداخلي. ومن ثم ساهمت، رغم الاعتراضات الجدية على سياسة السلطة

السياسية، على وضع بعض أسس حل إشكاليات الدولة ـ الأمة، الاقتصاد ـ السياسة، التقاليد والثقافة.

واستندت أوزبكستان إلى ما يسمى بالمبادئ الخمسة (الديمقراطية والعدالة ورفض التطرف والدعوة للوفاق الوطني والاستقلال). حيث انطلقت من إدراكها لقيمة الوحدة الاجتماعية ـ السياسية ودورها في بناء الدولة ـ الأمة. وبالتالي أصبحت مهمة القضاء على اقتصاد الغلة الواحدة المهمة الأساسية الأولى. فقد كانت أوزبكستان تعتمد في خزينتها على ٥٠ ٪ من الدعم المركزي (السوفيتي). وكان يجري مبادلة ثلثي إنتاجها من القطن بالنفط رغم احتواء الجمهورية على احتياطي كبير منه إلى جانب الغاز الطبيعي. بينما كان هناك ٧٠٪ من سكان الريف يعيشون بدون غاز. في حين يشكل الروس العمود الفقري في قواها المنتجة. لهذا سعت السلطة بكل جهودها من أجل الحفاظ على الهدوء القومي، وبالأخص في الميدان الاجتماعي من أجل استتباب الوحدة الداخلية. ونفس الشيء يمكن ملاحظته في كازاخستان.

في حين أدى "الحماس الديمقراطي" في قرغيزيا وطاجكستان إلى نتائج مدمرة بالنسبة للاقتصاد والوحدة الاجتماعية ـ السياسية والوطنية. وإذا كانت قرغيزيا تبدو في مظهرها أكثر تفاؤلاً مقارنة بطاجكستان فليس ذلك إلا على حساب "النجاحات" العابرة المتمثلة في الطرد المباشر وغير المباشر للمنافسة "القومية" من خلال إعطاء أفضل الأراضي للقرغيز ودفع المشروع القومي "الديمقراطي" إلى أقصاه من خلال التخلص من المسؤولين غير القرغيزيين في مؤسسات الدولة وإبعاد القوميات الأخرى عن مزاولة أعمالها التقليدية (مثل التجارة التقليدية

للأوزبكيين الذين يشكلون ٧٠٪ من العاملين فيها). إذ لم تنجز قرغيزيا في ميدان الإنتاج رغم كل القوانين واللوائح والقرارات الرسمية "الرأسمالية"، خطوة جدية إلى الأمام. لقد تحولت إلى "ثقوب سوداء" في مجرّة الاتحاد السوفيتي لتهريب المواد الخام والبضائع المصنعة (في الجمهوريات الأخرى) إلى الخارج. من هنا صعوبة حلها ثنويات (إشكاليات) الدولة - الأمة، والاقتصاد - الاجتماع، والتقاليد - الثقافة بصورة إيجابية. أما في طاجكستان فقد شكلت الحرب الأهلية المظهر التخريبي الشامل لتجاهل القوى الاجتماعية والسياسية فيها حل الثنويات المشار إليها أعلاه.

فقد أدى افتقاد السلطة والمعارضة لإدراك قيمة التوازن الداخلي وأولوية المصالح الوطنية العليا في مرحلة بناء الدولة المستقلة إلى إهمال قيمة العناصر الاجتماعية - الاقتصادية. وهو الأمر الذي يكشف عن الخطورة الكامنة في سيادة واستفحال الأساليب السياسية. وذلك لأن إفراط العامل السياسي واستسهال انتصاراته المباشرة عادة ما يؤدي إلى إثارة ساحريته في أعين الجميع. لهذا تبخرت خلال فترة قصيرة جداً المقدمات الكبرى الكامنة في بذور التصنيع المبثوثة في طاجكستان منذ ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، وبالأخص مشروع المجمع الصناعي لتاغيل الجنوبي، الذي احتوى على وحدة المحطات الكهربائية الضخمة ومصنع الألمنيوم والآزوت وغيرها من المصانع الضخمة. إضافة إلى قدراتها (واحتياطاتها) من الذهب (حوالي ١٦ طن سنويا) و(١٠٠٠ طن الفضة) ومعادنها واليورانيوم وغيرها من المواد. بينما لم يؤد استمرار الحرب الأهلية إلا إلى جعلها فريسة لمخططات القوى الأجنبية.

وفي النهاية لا يحصد الجميع غير الخراب الشخصي وتعمق الافتراق وإثارة البلبلة وخواء الأحزاب والحركات الاجتماعية جميعاً. أي كل ما يسهم في إضعاف استقرار ووحدة الدول الآسيوية الوسطى وتركستان الثقافية. ويعرقل إعادة ترتيب أوضاعها بما يخدم آفاق التطور الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي والثقافي للمنطقة ودورها في بلورة الاستراتيجية الجديدة والمعقولة في الشرق.

*** *** ***

للأوزبكيين الذين يشكلون ٧٠٪ من العاملين فيها). إذ لم تنجز قرغيزيا في ميدان الإنتاج رغم كل القوانين واللوائح والقرارات الرسمية "الرأسمالية"، خطوة جدية إلى الأمام. لقد تحولت إلى "ثقوب سوداء" في مجرّة الاتحاد السوفيتي لتهريب المواد الخام والبضائع المصنعة (في الجمهوريات الأخرى) إلى الخارج. من هنا صعوبة حلها ثنويات (إشكاليات) الدولة - الأمة، والاقتصاد - الاجتماع، والتقاليد - الثقافة بصورة إيجابية. أما في طاجكستان فقد شكلت الحرب الأهلية المظهر التخريبي الشامل لتجاهل القوى الاجتماعية والسياسية فيها حل الثنويات المشار إليها أعلاه.

فقد أدى افتقاد السلطة والمعارضة لإدراك قيمة التوازن الداخلي وأولوية المصالح الوطنية العليا في مرحلة بناء الدولة المستقلة إلى إهمال قيمة العناصر الاجتماعية - الاقتصادية. وهو الأمر الذي يكشف عن الخطورة الكامنة في سيادة واستفحال الأساليب السياسية. وذلك لأن إفراط العامل السياسي واستسهال انتصاراته المباشرة عادة ما يؤدي إلى إثارة ساحريته في أعين الجميع. لهذا تبخرت خلال فترة قصيرة جداً المقدمات الكبرى الكامنة في بذور التصنيع المبثوثة في طاجكستان منذ ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، وبالأخص مشروع المجمع الصناعي لتاغيل الجنوبي، الذي احتوى على وحدة المحطات الكهربائية الضخمة ومصنع الألمنيوم والآزوت وغيرها من المصانع الضخمة. إضافة إلى قدراتها (واحتياطاتها) من الذهب (حوالي ١٦ طن سنويا) و(١٠٠٠ طن الفضة) ومعادنها واليورانيوم وغيرها من المواد. بينما لم يؤد استمرار الحرب الأهلية إلا إلى جعلها فريسة لمخططات القوى الأجنبية.

وفي النهاية لا يحصد الجميع غير الخراب الشخصي وتعمق الافتراق وإثارة البلبلة وخواء الأحزاب والحركات الاجتماعية جميعاً. أي كل ما يسهم في إضعاف استقرار ووحدة الدول الآسيوية الوسطى وتركستان الثقافية. ويعرقل إعادة ترتيب أوضاعها بما يخدم آفاق التطور الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي والثقافي للمنطقة ودورها في بلورة الاستراتيجية الجديدة والمعقولة في الشرق.

***   ***   ***

الباب الرابع

"الظاهرة الإسلامية" وإشكالية البديل السياسي والثقافي في آسيا الوسطى

الفصل الأول

إشكالية الثقافة والسياسة في آسيا الوسطى المعاصرة

إن إشكاليات ضعف البنية الداخلية للدولة الآسيوية الوسطى هي إشكاليات صيرورتها التاريخية الجديدة. وبالتالي فما لم تكتمل وحدة ثنوياتها المشار إليها آنفاً، فان من الصعب توقع هدوئها الداخلي وقدرتها المستقبلية على صياغة استراتيجية واضحة في المنطقة. إلا أن هذه النتيجة ما زالت من مشاريع الغد. بينما يتوقف أثرها وفاعليتها على كيفية تكونها في مجرى تطور الدولة الآسيوية الوسطى. وإذا كان اتجاهها العام يسير صوب تحقيق الحد الأدنى الضروري لبناء الدولة ـ الأمة والاقتصاد ـ السياسة، والذي أخذ يرتسم بعض ملامحه الحالية، فإن دمج التقاليد والثقافة في بناء الكل الدولتي ـ القومي ـ السياسي ما زال يحوي في أعماقه تنوع البدائل لا على سياسة الاعتدال العقلانية. وهي ظاهرة لها مقدماتها الموضوعية في تاريخ الدول الآسيوية الوسطى وانقطاعها الطويل عن مقدمات وعيها الذاتي واستقلالها الفعلي. غير أن ذلك لا ينفي وجود عناصر الاستقلال الآخذة بالالتئام من فسيفساء البقايا السوفيتية. مما حدد بدوره مجهولية الهوية وآفاقها. وبالتالي تنوع البدائل الممكنة مع غياب الاعتدال المعقول. وليس الاعتدال المعقول

في الواقع سوى الصيرورة المعقولة لآفاق الفعل السياسي والاجتماعي والاقتصادي والقومي للسلطة. وبما أن الأخيرة استطاعت في غضون سنوات معدودة (منذ عام ١٩٩٢ حتى نهاية القرن العشرين) أن تجسدها (باستثناء طاجكستان) في استقلالية الدولة القومية ووحدتها السياسية، فإنها تكون بذلك قد قطعت أشواطاً كبيرة في رصف سلسلة وعيها المستقل.

ذلك يعني، أن إشكالية تنوع البدائل هي إشكالية الوسط العقلاني. وأن إشكالية الوسط العقلاني هي إشكالية الاختيار المناسب للأيديولوجيا الاجتماعية ـ السياسية ـ القومية. أي كيفية دمج الثقافة والتقاليد في صرح الدولة الجديدة والتوفيق بين الحداثة والاستقرار. وهي المفارقة الأكثر تعقيداً. إذ يتوقف على كيفية حلها اكتمال أو انهيار وحدة الدولة – الأمة واستقلالها الاقتصادي والسياسي.

إن الأيديولوجيات المشار إليها سابقاً هي أيديولوجيات مرحلية. أو مبادئ مرشدة للعمل الآني مهمتها بناء النظام، أي الصيغة السياسية والاجتماعية للدولة القومية. وبغض النظر عن استحالة فصل هذين الجانبين إلا أننا نستطيع القول إن الدولة الآسيوية الوسطى المعاصرة استطاعت في المستوى السياسي وضع المقدمات الأساسية للاستقلال. بينما لايزال مستواها الاجتماعي يعاني من تعقيدات طبيعية ملازمة لمراحل "الانتقال" التاريخي الكبرى، كما هو واضح في صيرورة النظام المركزي الرئاسي القوي وضعف الديمقراطية البرلمانية وتنامي العناصر الاجتماعية في السياسة

الاقتصادية، والتي نعثر عليها في تركمنستان وأوزبكستان وكازاخستان وبدرجة أقل في قرغيزيا.

وإذا كانت تركمنستان وأوزبكستان أبعد شوطاً في هذا المجال فلأن وحدتها الاجتماعية (ضعف الصراع القومي والعرقي) توافقت مع سلوك نخبها السياسية في اعتدال برامجها ووضوح مبادئها وواقعية سياستها. أما بالنسبة لقرغيزيا فان السلوك "الديمقراطي المتهور" لنخبتها السياسية حال دون ترسيخ المقدمات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية بالشكل الذي يمكّنها من حل إشكالية الحداثة والاستقرار بصورة متجانسة. لاسيما وأنها لا تعاني من مشاكل عرقية حادة بفعل غلبة العنصر القرغيزي فيها.

بينما تعاني كازاخستان تعقيدات جدية بهذا الصدد. إذ يشكل الكازاخيون فيها "أقلية" (٤٣٪ من عدد السكان). إضافة إلى تمركزهم في المناطق الجنوبية والريفية. أما أغلبيتهم الوحيدة ففي مقاطعتين من ١٨ مقاطعة وهما مقاطعة غوربيف (في الغرب) وقزل أورده (في الجنوب). بينما يشكل الروس الأغلبية الساحقة في المناطق الشمالية المصنعة. وهو تناسب حدث بسبب افتقاد الدولة الكازاخية لإرادتها الحرة واستقلالها السياسي الفعلي في ثلاثينيات القرن العشرين. أما بنيتها القومية فقد كانت في الأغلب نتاجاً "لهامشيتها" في السياسة القيصرية والسوفيتية. فقد "اضمحلت" بعد سيطرة الروس عليها و"تلاشت" في مجرى المواجهة الخفية بين القيصرية والصين.

بدأ احتلال كازاخستان منذ القرن الثامن عشر وتم في منتصف القرن التاسع عشر زمن القيصر نيكولاي الأول. في حين ضم ألكسندر الثاني آسيا الوسطى (خوجنده وحيوه وبخارى). وبقيت تحت الحكم العسكري في ظل السيطرة القيصرية حتى عام ١٩١٧ بينما أدمجت مناطق أورنبورغ وأورال وسيميريجينسكايا بالسيطرة الروسية. وأدت سياسة ضم الأراضي "غير التابعة لملكية الأفراد" في المرحلة القيصرية إلى احتلال واقتطاع أغلب الأراضي الكازاخية لسهوبيتها وبدويتها. وحالما جرى حل "العقدة التركستانية" (في كازاخستان المعاصرة) إثر تدمير قوات الحرس الأبيض والقوزاق فان المرحلة الجديدة أدت في كثير من نتائجها الموضوعية إلى ما جرى إدانته في البدء.

فقد ظهر القوزاق كما تشيَر بعض الوثائق التاريخية في هذه المناطق عام ١٥٧٤ وبالأخص في حوض نهر أورال. أما تمركزهم اللاحق في شمال كازاخستان المعاصرة فقد كان النتيجة الطبيعية لطليعتهم في الاستيلاء الروسي على آسيا الوسطى. إذ شكلوا على الدوام طلائع الاحتلال الروسي في ضم الأراضي الشرقية عموما والقوقاز. وليس مصادفة أن تتحول قضية القوزاق الآن في كازاخستان إلى إحدى المشاكل السياسية والقومية الملتهبة. وهي مشكلة يتوقف على كيفية حلها وحدة الدولة ـ الأمة في كازاخستان.

بينما أدى إرسال البروليتاريا الروسية إلى هذه المناطق لتصنيعها ونفي كثير من الشعوب والأقوام مثل الألمان والبولنديين والشيشانيين والأنغوش وتتر القرم وغيرهم إليها والاندفاع الكبير الذي رافق عمليات

استصلاح الأراضي البكر فيها، إلى توسيع التغيير القومي لتركيب السكان والبنية الاجتماعية للمنطقة كلها. وهو واقع وقفت أمامه النخبة السياسية الكازاخية بعد انحلال الاتحاد السوفيتي، في وقت كان همها الأساسي منصباً على بناء سور الحيطة الضروري لوحدة الجمهورية وتثبيت حدودها الجغرافية ـ السياسية. وقد جرى إنجاز هذه المهمة بسرعة نسبية. أما استمرارها اللاحق فقد سار في طريق تثبيت الوحدة الداخلية. أي بناء النظام الجمهوري الرئاسي المركزي الفردي القوي. لهذا جرى حل البرلمان. ثم استغلال فرصة غياب البرلمان من أجل سن دستور جديد للبلاد وتمديد زمن الرئاسة حتى نهاية القرن العشرين.

لقد تحول هذا الأسلوب إلى "مثال" للنخب السياسية التركستانية ونموذجها المحبب في الموقف من استمرار السلطة و"شرعيتها". أي الإدراك السياسي لقيمة الاستمرار في الموقف من الحداثة (التحديث) باعتبارها المقدمة الضرورية لبناء الدولة العصرية. وتشكل تجربة تركمنستان نموذجا "كلاسيكيا" لهذه الممارسة. إذ جرى تحت شعار "بناء المجتمع التركماني الأصيل" إخماد المعارضة واتخاذ قرارات إضافية مثل "تجميد المعارضة السياسية لمدة ست سنوات(بدءاً من عام ١٩٩٢، والمستمر إلى الآن!). بل ألغيت تسمية الرئيس من المؤسسات جميعاً انطلاقاً من أنّه لا رئيس إلا رئيس الدولة. وتحولت عبادة الفرد إلى صورة مألوفة، بحيث يمكن العثور على صوره وتماثيله في كل مكان! وأصبح القسم باسمه وبشخصه "تقليداً تركمانياً"، وجرى إطلاق اسمه على المؤسسات الكبرى والساحات العامة والشوارع والأبنية.

وأخذت الشعارات تملأ الأماكن في تمجيد الرئيس مثل (تركمان باشا - قوتنا) و(تركمان باشا - أملنا) و(تركمان باشا- حكمتنا) وما شابه ذلك. واعتبر الاحتفال بعيد ميلاده عيداً وطنياً. وقد برر الرئيس سفرمراد نيازوف ذلك بقوله مرة من أن التركمان عبدوا النار والله والماركسية. وفي زمن افتقاد الثقة بمؤسسات الدولة فمن الضروري الإيمان بفرد قادر على إثارة الثقة فيهم. لذا يسمح لهم بمدحه ليس لنفسه بل لمصلحة الدولة!!

أما الاستثناء الوحيد هنا فهو طاجكستان. إذ سارت في "تجريبيتها" الخاصة من خلال وضعها إشكالية الثقافة ـ التقاليد في أولوية فعلها السياسي بعد الاستقلال. ولم تدرك بهذا المعنى، قيمة الأولويات رغم أن مقدمات وحدتها الاجتماعية ـ السياسية ـ الوطنية ليست أقلّ تماسكاً عما هو عليه الأمر في الجمهوريات الأخرى. فهي لم تعان، شأن تركمنستان وأوزبكستان وقرغيزيا، من مشكلة قومية. إذ يمثل الطاجيك ما يقارب ٨٠٪ من عدد السكان. لقد قدمت في مثالها وتجربتها درساً بليغاً عما لا ينبغي فعله. وكشفت نتائج الحرب الأهلية عن قيمة الإدراك الواقعي لأولويات الفعل السياسي في صيرورة الدولة وأهمية الاستعمال المحنك والعقلاني (المعتدل) لإشكالية الثقافة ـ التقاليد باعتبارها إشكالية الحداثة ـ الاستقرار.

فقد وضعت القوى السياسية في طاجكستان مشكلة التقاليد والموقف من التراث في أولويات فعلها السياسي. وبحثت في إسلامها المجزأ والمناطقي والمذهبي عن بديل فكري ـ عقائدي شامل، مما أدى إلى

إثارة حوافز التجزئة والمواجهة عوضاً عن أن يجري تحويلها إلى فاعل يجمع الكينونة الجديدة للأمة الطاجيكية ودولتها الموحدة. وقد شارك الجميع في صنع هذه النتيجة. مما أدى إلى إثارة الانقسامات واستهلاكها السريع من جانب الجميع.

فالسلطة السياسية في طاجكستان لم تكن قادرة على توظيف العامل الإسلامي في سياستها الداخلية من أجل صنع الوحدة الاجتماعية الضرورية للاستقرار. إذ تواجد فيها منذ زمن طويل قبل الاستقلال حركة إسلامية سياسية مجزأة بين تيار رسمي مؤيد للسلطة، وآخر للعوام في الأوساط الريفية، وثالث راديكالي مختمر بتقاليد الثورة الإيرانية وجهادها العسكري في أفغانستان. أي كل أولئك الذين ظهروا في نهاية السبعينيات من بين رجال الدين الشباب. فهي القوة التي استطاعت أن تملأ الفراغ الناجم عن "انهيار الشيوعية" والنظام السوفيتي. وأن تحصل في شخصية حزب النهضة الإسلامي على ممثلها الأكثر قوة وتأثيراً. وبهذا تكون قد اختطت لنفسها طريقاً مخالفاً لما هو عليه الأمر في تركمنستان وأوزبكستان وكازاخستان وقرغيزيا.

ففي تركمنستان جرى تحويل "المؤسسة الدينية" إلى تابع لصنع الوحدة الاجتماعية ـ السياسية. وبغض النظر عن صعوبة القول بوجود أحزاب دينية فيها، بما في ذلك بعد انهيار النظام السوفيتي والأيديولوجية الشيوعية، فان النخبة السياسية شددت مع ذلك على أن تركمنستان لا شيوعية ولا إسلامية. ولم يقصد بذلك سوى رفض التطرف أياً كان مصدره وشكله. ومما هو ملفت للنظر هنا تأييد رجال

الدين لهذه الفكرة أيضا (وليس بمعزل عن السلطة) من أن تركمنستان الإسلامية هي قضية المستقبل لا الحاضر. ومن هنا سلوك رئيس الدولة (سفرمراد نيازوف) في استغلال التقاليد الإسلامية والحج إلى مكة والقسم بالقرآن وبناء المساجد وعدم السماح في الوقت نفسه بالنشاط السياسي للقيادات الدينية والتدخل بشؤون الدولة.

واتبعت النخبة السياسية القائدة في أوزبكستان المواقف ذاتها. حيث قام إسلام كريموف بالحج إلى مكة والقسم بالقرآن في صعوده للرئاسة ومنع الأحزاب الدينية من العمل رغم تسجيل بعضها كما هو الحال بالنسبة لحزب النهضة الإسلامي الداعي إلى إقامة دولة إسلامية والمتميز بعدائه للأمريكان والغرب.

أما قرغيزيا فإنها لم تعاني أساساً من إشكاليات جدية في هذا المجال بسبب ضعف "العامل الإسلامي". فقد كانت قرغيزيا وما تزال أكثر الشعوب التركية ضعفاً في إسلامها. ولم يكن ذلك نتاجاً لدخولها المتأخر في الإسلام فقط، بل ولأن إسلامها في أغلبه هو إسلام العادات والتقاليد لا إسلام التوحيد العقائدي والثقافي. أما صعوده النسبي في جلال آباد (الجنوب) فهو الصيغة الجنينية لإدراك قيمة الانتماء الثقافي في معارضته للشمال المتأورب (بشكيك ـ العاصمة).

أما كازاخستان فإنها تشبه إلى حد ما قرغيزيا. بمعنى تمايز جنوبها المسلم التقليدي وشمالها الأوربي العصري. إلا أن هذا التعارض لم يحصل على أطره السياسية والقومية بفعل خضوعه المبكر لإرادة النخبة السياسية في توظيفه بما يخدم وحدة الدولة. لهذا أكد نزاربابييف على

عدم سماحه بتسييس الدين رغم نظرته الإيجابية حول تعمير المساجد وبناء الجديد منها. في حين شكل دعمه للجنوب الإسلامي جزءاً من تقوية الوحدة الكازاخستانية في منافستها للأوزبكيين، باعتبارها جزءاً من المنافسة الحيوية لاستثارة إشكالية التقاليد ـ الثقافة في ميدانها السياسي (إشكالية الحداثة ـ الاستقرار). أما انعكاسها المباشر فقد حصل على تجسيده في كل من المرونة العملية والسياسية النفعية للنخب القائدة في آسيا الوسطى (باستثناء طاجكستان) في سياساتها الداخلية والخارجية.

***

الفصل الثاني

"الإسلام السياسي" المعاصر في آسيا الوسطى

إن الحركات الإسلامية السياسية في دول آسيا الوسطى المعاصرة هي مكون جوهري في تكون الدولة وبناء المجتمع. إذ تعكس في نشاطها وخمولها، عقلانيتها ولاعقلانيتها، عمقها وسطحيتها تاريخ وواقع الحركة الاجتماعية والسياسية في آسيا الوسطى نفسها.

فمن المعلوم أن آسيا الوسطى الإسلامية ودولها المعاصرة المتكونة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، افتقدت لأكثر من مئتي عام لتاريخ سياسي ودولتي مستقل. أما المرحلة السوفيتية فلم تصنع سوى نظم إدارة بيروقراطية لا تعرف معنى وقيمة الحركات السياسية المستقلة والمعارضة السياسية القوية. إذ لا تشبه دول آسيا الوسطى المعاصرة بعد خروجها من تحت ركام الاتحاد السوفيتي، على سبيل المثال، باكستان بعد خروجها من الهند. إذ لا توجد فيها حركات سياسية واجتماعية كبرى ومؤثرة (مثل الجمعية الوطنية الإسلامية، التجمع الثقافي الإسلامي، الجمعية الإسلامية المركزية الإسلامية في البنغال، التجمع الثقافي الإسلامي في كلكوتا) ولا شخصيات سياسية وفكرية متميزة (مثل سعيد أحمد خان ومحمد علي جناح وأبو الكلام آزاد، آغا خان،

محمد إقبال، أبو الأعلى المودودي وعشرات غيرهم). إضافة لذلك أدى انهيار الاتحاد السوفيتي إلى قطع الروابط الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية "المتكاملة" في كيان الدولة المركزية السابقة. وفي نفس الوقت أبقى هذا الانهيار على النخب السياسية السابقة للمرحلة السوفيتية بعد أن جرى إحداث تغيير في أولوياتها الأيديولوجية. وهو تحول لم يجد أمامه خياراً غير "اقتصاد السوق" "القومي". فالنخب السياسية القديمة هي نخب بيروقراطية لم تتقن أسلوب النشاط السياسي الديمقراطي وتقاليد الحقوق السياسية. لهذا تراكم في رؤيتها عن الدولة القومية واقتصاد السوق الليبرالي خليط غير متجانس من القيم والمفاهيم والممارسات أدت إلى بناء نظم فردية في الحكم.

فإذا كان الانبعاث القومي هو الصيغة المباشرة لتوحيد القوى الاجتماعية والسياسية في بداية ترسيخ أسس الدولة المستقلة، فإن استمراره يفترض تأسيسه الأصيل، وبالأخص بالنسبة لدول آسيا الوسطى. وهو تأسيس يفترض استناده إلى المكونات الواقعية والضرورية في نفس الوقت مثل المكونات القومية(التركية والفارسية) والثقافية(الإسلامية). إلا أن النخب السياسية السائدة لم تستند في الواقع إلا على التقاليد الروسية السياسية(القيصرية والسوفيتية) . وتجلى ذلك بقوة مبالغ فيها لترسيخ أسس وتقاليد الحكم الفردي ومحاربة المعارضة ومحاولة تصفية مختلف أشكالها وتجلياتها ومستوياتها. وليس مصادفة أن تقف هذه النخب السياسية إلى جانب "الأعداء التاريخيين" للإسلام في المنطقة ضد "الأصولية الإسلامية"(باستثناء جزئي من جانب تركمنستان). لذا نجدها تتفق مع السلطة الروسية في محاربة ما يسمى "بالإرهاب الإسلامي"، وتؤيد الهند في

"تخوفها من الحلف الأصولي الإسلامي في آسيا الوسطى"، وتتعاضد مع السلطة الصينية في "تخوفها من الأصولية الإسلامية في المنطقة". بينما لا يتخوف أي منهم من التطرف والإرهاب الفعلي للأرثوذكسية الروسية والهندوسية والبوذية في مواقفهم من الإسلام والمسلمين.

تعكس مواقف النخب السياسية السائدة حاليا في دول آسيا الوسطى انسلاخها الواعي وغير الواعي عن المكونات الجوهرية للذات الثقافية الخاصة. وتشير في نفس الوقت إلى استمرار تقاليد قوة السلطة وسلطة القوة(المميزة للتقاليد السياسية التركية والقيصرية والسوفيتية)، لا معايير الرؤية الاستراتيجية لقوة التقاليد الثقافية وقيمتها بالنسبة لبناء الدولة العصرية. أي أن النخب السياسية الحالية لا تدرك قيمة "القفزة النوعية" في مشاريع البدائل الإسلامية، باعتباره حدساً ثقافياً عميقا للانتقال من سيكولوجية العوام إلى فرضيات البدائل العقلانية واجتهادها الدائم.

حقيقة أن البدائل الإسلامية لم تتجسد بعد في أيديولوجيات سياسية متكاملة. لأنها لم تتحول بعد إلى جزء عضوي في الوعي الاجتماعي والسياسي لدول آسيا الوسطى. أما وجودها السياسي بهيئة أحزاب وحركات وتجمعات وأفراد، فإنه يشير إلى الملامح الأولية لهذا التحول.

وقد ظهرت أولى الحركات الإسلامية الإصلاحية في آسيا الوسطى في وادي فرغانه. وكان مؤسسها كل من رحمة الله علامة (توفي عام ١٩٨١) وعبد الولي كاري. وكلاهما تتلمذ في البداية على يد حكيم جان المرغلاني ثم على يد محمد جان الهندستاني.

وشأن كل حركات الإصلاح الإسلامية الأولى في المنطقة، كان هدفها العام آنذاك هو تخليص الإسلام من إرث العادات والتقاليد. إلا أن الأحداث

العارمة التي رافقت انتصار الثورة الإسلامية في إيران قد عمقت إضافة إلى الاطلاع على أفكار ونظريات الحركات الإسلامية في العالم العربي عمقت النهج السياسي لهذه الحركة، التي رفعت منذ وقت مبكر شعار إقامة دولة إسلامية باسم إسلام آباد. واعتقدوا أن السبيل إلى ذلك يجري عبر تكوين قيادات إسلامية حقيقية. من هنا محاربتهم للمؤسسة الدينية الرسمية، ووقوفهم بالضد من تحويل إمامة المسلمين في المساجد إلى وظيفة.

ومن مفارقات الظاهرة التاريخية، التي تستعيد قوتها الآن، أن تكون تسمية "الوهابية" قد أطلقت من جانب المؤسسة الدينية التقليدية الإسلامية المشبعة بروح الخنوع للسلطة، على أولئك الذين وقفوا بالضد منها. فقد أطلقتها المؤسسة الدينية (الحنفية) على كل ما من يعارض السلطة والمؤسسة الدينية الرسمية، وكذلك على من يدعو لربط الإسلام بالسياسة.

إلا أن المسار العام آنذاك في الاتحاد السوفيتي والثورة الإسلامية في إيران والحرب الأفغانية ساهم في تعجيل نمو الظاهرة الإسلامية التي عملت الدولة السوفيتية والقيادات التابعة لها في جمهوريات آسيا الوسطى من التضييق عليها وكبح جماحها بكل الوسائل المتاحة. إلا أنها شأن كل ظاهرة طبيعية مرتبطة بالصيرورة العالمية للمركزية الإسلامية الجديدة، كان لابد لها من أن تتوسع وتترسخ بصيغ ونماذج ومستويات مختلفة. من هنا فشل أغلب المحاولات للوصول إلى "إجماع" في الحركة الإسلامية الصاعدة. وهو إجماع مستحيل في ظل غياب التجارب الذاتية والاجتماعية التاريخية الكبرى. لهذا لم ينجح الوزن الروحي لمحمد جان الهندستاني في منع تفجر الخلافات الفكرية والسياسية التي اندلعت بعد موته عام ١٩٨١ . وآلت إلى نفس المصير محاولة المفتي محمد صديق يوسف (١٩٨٧-١٩٩٣).

وبعد انحلال الاتحاد السوفيتي واستقلال الدول الإسلامية في آسيا الوسطى، أماط الخلاف والصراع عن ملامحه البارزة بين السلطات الجديدة (القديمة) وبين الحركات الإسلامية. وتباين التعامل معها من دولة لأخرى، إلا أن جوهر العلاقة بقي كما هو، بمعنى التصدي لها وقمعها بأساليب متنوعة.

حينذاك أصبح ظهور الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة في آسيا الوسطى جزءاً من صيرورة التعددية الاجتماعية والفكرية بعد انحلال السلطة السوفيتية وأيديولوجيتها الرسمية الوحيدة. وأدت الخصخصة وانحلال احتكار العمل السياسي إلى تمايز اجتماعي وعقائدي وفكري أفرز تنوعاً سياسياً شكلت الحركات الإسلامية طيفاً من أطيافه موازيا للوعي السياسي القومي في دول آسيا الوسطى الإسلامية.

وهي ظاهرة سوف تتعمق مع كل إدراك لقيمة الموروث الثقافي الإسلامي. بمعنى الاقتراب الجزئي المستمر والمتعمق بين التيار التحرري الديمقراطي والتيار الإسلامي. فإذا كانت الحركات الإسلامية هي الصيغة الثقافية لتمثل وعي الذات القومي، فإنّ الحركات القومية هي الصيغة السياسية لهذا التمثل. أي أنهما يلتقيان في الباطن ويتباينان في الظاهر. وهو خلاف حدده ويحدده الشرخ التاريخي بين الوعي السياسي الدولتي وبين الموروث الثقافي الخاص. ومن ثم فإن كل خطوة إيجابية إلى الأمام يخطوها الوعي الاجتماعي السياسي والقومي والثقافي سوف تؤدي حتما إلى تلاقيهما أو اتحادهما في رؤية الأولويات الكبرى بالنسبة لمصالح الدولة والمجتمع. وهو واقع نعثر عليه في ازدياد أثر وقيمة الموروث الثقافي الإسلامي عند الحركات السياسية والاجتماعية

القومية(الراديكالية والمعتدلة)، كما هو الحال على سبيل المثال عند حزب ألاش(الاستقلال) الكازاخي وحزب العصبة القرغيزي وحزب راستوخيز(النهضة) الطاجيكي. فقد وضع حزب ألاش مبدأ التضامن الإسلامي في صلب مبادئه الأربعة الأساسية إلى جانب مبدأ الوحدة الاجتماعية والحرية والديمقراطية. وجعل من بناء الدولة الإسلامية الموحدة لتركستان هدفه النهائي.

إن حزب ألاش هو استعادة لحركة ألاش التي نشأت في بداية القرن العشرين في تركستان. من هنا تعكس تسميته تمثل تجاربه القديمة وأفكاره الأساسية. ويعتمد الحزب أساساً على الشباب والمثقفين، ويتميز بنزعة راديكالية قومية(وتركستانية). فهو الحزب الوحيد في كازاخستان الذي ينتقد السلطة بكل قواه ويعمل بجدية من أجل نشر أفكاره وتحقيق أهدافه. ويضع الآن في صدارة مساعيه العملية السياسية تحرير أوزبكستان بصورة جذرية من التأثير والوجود الروسيين في البلد. والشيء نفسه يمكن قوله عن حزب العصبة القرغيزي، الذي يضع بين أهدافه الكبرى الانبعاث القومي للقرغيز ومعه انبعاث الإسلام ولكن تحت راية الدولة الدنيوية. أما حزب (راستوخيز) الطاجيكي فهو من أوائل الأحزاب السياسية في آسيا الوسطى، التي أدرجت مهمة التحرر الوطني وبناء الدولة الديمقراطية(ضمن الاتحاد السوفيتي) في أولويات برامجها السياسية. وأخذ يقترب في مجرى اشتداد الصراع السياسي والاجتماعي في طاجكستان من مواقع الإسلاميين ليدخل معهم في نهاية المطاف في "المعارضة الطاجيكية الموحدة"، ويخوض الصراع المسلح أيضا إلى جانبهم ضد السلطة الحالية.

كل ذلك يكشف عن أن تعمق الصراع السياسي وإدراك الأولويات الكبرى لمصالح الدولة والمجتمع يدفع بالتيار القومي والتحرري والديمقراطي إلى الاقتراب من الحركات الإسلامية، كما يدفع بالحركات الإسلامية إلى الاقتراب منها. أي أن "التكامل" بينهم يعكس تكامل البنية الاجتماعية والقومية في دول آسيا الوسطى، كما أن تباعدهم يشير إلى واقع "التفاضل" بين الدول أنفسها، وبين السلطات والمعارضة أيضا. وهي ظاهرة يصعب تذليلها دفعة واحدة لأسباب تتعلق بتاريخ نشوء الدولة الآسيوية المعاصرة ونخبها السياسية الجديدة. وهي ظاهرة نعثر عليها أيضا في تاريخ "تكامل" و"تفاضل" الحركات الإسلامية السياسية نفسها في آسيا الوسطى(السوفيتية) ودولها المستقلة المعاصرة. ومن الممكن اتخاذ حزب النهضة الإسلامي نموذجاً حياً لهذه الظاهرة، لاسيما وأنه الحزب الأكبر والأعرق والأقوى من الناحية العقائدية والأيديولوجية والسياسية والتنظيمية.

تأسس الحزب في ٩ حزيران ١٩٩٠ في مدينة استراخان الروسية. ومنذ البدء ظهر الحزب بوصفه حزباً إسلامياً معارضاً للبنية الرسمية الحكومية والدينية. وجعل مهمته الأساسية إرجاع المسلمين إلى حضرة الإسلام، وتطهير الدين الإسلامي من مخلفات وبقايا مراحل الانحطاط والمرحلة السوفيتية وذلك من خلال الرجوع إلى مبادئ الإسلام الأولى الحقيقية.

وتشكل الحزب في البداية بوصفه حزباً لعموم مسلمي الاتحاد السوفيتي. غير أن تطور الأحداث اللاحقة قبل وبعد انحلال الاتحاد السوفيتي جعل من تجزئة الحزب إلى منظمات "جمهورية" أمراً طبيعياً. وهي تجزئة لها مقوماتها الجغرافية والسياسية والثقافية والقومية بما في ذلك في

الاتحاد السوفيتي نفسه، بسبب تقسم مناطق الإسلام في الاتحاد السوفيتي إلى ثلاث وحدات كبرى هي آسيا الوسطى، وحوض الفولغا والقوقاز. وإذا كانت آسيا الوسطى تمتلك، كما هو الحال بالنسبة للقوقاز الشمالي(الروسي) أسسا جغرافية لوحدة التنظيم، فان الخلافات القومية والثقافية المترتبة عليها بين المكونات الفارسية للطاجيك، والتركية لأوزبكستان وكازاخستان وتركمنستان وقرغيزيا فعلت فعلها في التجزئة السياسية. فحتى نهاية عام ١٩٩١ كانت هناك تنظيمات مستقلة نسبياً للحزب في كل من طاجكستان واوزبكستان وقرغيزيا، في حين تعرض إلى ضغوط شديدة من جانب السلطة في تركمنستان، بينما لم يحصل على تأييد شعبي في كازاخستان.

إن تباين قوة وسعة انتشار حزب النهضة الإسلامي في مناطق آسيا الوسطى مرتبط بتاريخ تطور الحركات الإسلامية ومستوى نضوج الظاهرة الإسلامية نفسها. وإذا كانت قوته الأساسية تتمركز في طاجكستان، فلأنها المنطقة الأولى في آسيا الوسطى الإسلامية التي انتشرت بها الحركة الإسلامية السياسية. حيث أخذت تتشكل بصورة سرية منذ منتصف السبعينات أولى خلايا التنظيمات الإسلامية المناهضة للسلطة السوفيتية والأيديولوجية الشيوعية. ومنذ عام ١٩٨٣ أصدر الإسلاميون الطاجيك أولى إصداراتهم السرية الخاصة تحت اسم "الهداية". أما في أوزبكستان فقد تمتع الحزب بقوة كبيرة وبالأخص في وادي فرغانه. بينما كان انتشاره في قرغيزيا أقل مما في طاجكستان وأوزبكستان، حيث ينتشر في الأغلب بين الأوزبكيين في منطقة أوش.

بلور حزب النهضة الإسلامي أيديولوجيته السياسية انطلاقاً من اجتهاده في إدراك تاريخ وواقع الشعوب الإسلامية في التاريخ الروسي

والسوفيتي. وهي أيديولوجية تعاملت مع النتائج الواقعية لحالة المسلمين في المناطق الخاضعة للسيطرة الروسية والسوفيتية. كما استفادت من تاريخ الحركات الإسلامية السياسية، وبالأخص تياراتها الراديكالية. مما جعل من أيديولوجيته النظرية والعملية خطوة كبرى إلى الأمام "قفزت" في حالات عديدة على مستوى تطور الوعي الاجتماعي والسياسي والثقافي الإسلامي للمسلمين أنفسهم.

تنطلق أيديولوجية حزب النهضة الإسلامي من الفكرة العامة القائلة إن الإسلام هو الدين الأبقى للتوحيد، والذي يعطي له قدسية خاصة ومتميزة. لان الجوهري في الإسلام ليس العبادات، بل العقيدة المتسامية، التي تصحح الانحراف المرافق للوجود البشري. ووضعت أيديولوجية الحزب هذه المقدمة العقائدية في صلب تصورها عن ضرورة نهضة المسلمين استناداً إلى تقاليدهم الخاصة. ومصدر تقاليدهم الحقيقية الخاصة هو القرآن والسنة، باعتبارهما مرجع وأمام التقاليد الحقيقية للمسلمين في كل زمان ومكان. وحدد ذلك موقف الحزب من "تقاليد الأسلاف" و"السلفية" باعتبارهما تاريخ التقاليد الحقيقية للمسلمين. ووضع الحزب هذه الفكرة في تأسيسه لضرورة رجوع المسلمين إلى مبادئ وقيم الإسلام فقط. ولا يعني الرجوع إلى مبادئ وقيم الإسلام الحقيقية سوى إنهاض وبعث الإنسان المسلم الجديد على أساس العقيدة الإسلامية فقط.

تعكس هذه المواقف النظرة النقدية من تاريخ المسلمين في روسيا القيصرية والاتحاد السوفيتي. فقد وجد حزب النهضة الإسلامي في النظام القيصري والسوفيتي مظاهر متنوعة لسياسة واحدة في باطنها تهدف إلى تحجيم وتحطيم المسلمين والديانة الإسلامية روحياً وعقائدياً وثقافياً. فقد

كان العداء للمسلمين وسياسة التمييز ضدهم وشن الحروب الدائمة عليهم واحتلال أراضيهم وإجبارهم على اعتناق النصرانية وغيرها من الأساليب الصفات المميزة للسياسة القيصرية. أما في المرحلة السوفيتية فقد استمرت السياسة نفسها من خلال الإلحاد المبتذل والروسنة الثقافية واللغوية. وهي سياسة كانت تهدف إلى قلع المسلمين من جذورهم الثقافية، التي كان وما يزال الإسلام يشكل مصدرها الروحي والعقائدي الأكبر. وترافق ذلك مع سياسة تحويل المناطق الإسلامية إلى كيانات تابعة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً وقومياً للمركز الروسي. إذ لم تكن جمهوريات آسيا الوسطى السوفيتية سوى مصدر رخيص لتصدير الخامات إلى المراكز الروسية الصناعية وغيرها من المناطق (مثل الجمهوريات السلافية ودول البلطيق). وجرى تحويل جمهوريات آسيا الوسطى الإسلامية إلى جمهوريات الغلة الواحدة وبالأخص إنتاج القطن.

ولم تشذ سياسة السلطة السوفيتية في الموقف من علماء الدين المسلمين عما هو مميز للسياسة القيصرية، التي ابتدأتها يكاترينا الثانية، ألا وهي سياسة تحويل علماء الدين إلى موظفين في سلك الدولة كأقرانهم من رجال الكنيسة. مما أفسد على الإسلام والمسلمين إمكانية توحيدهم الروحي الخاص ونشاطهم الاجتماعي الحر وتجديد استمرارية المرجعيات الروحية الصادقة. وهو السبب القائم وراء النقد اللاذع الذي وجهه الحزب لتاريخ وواقع رجال الدين المسلمين الموالين والخاضعين للسلطة الروسية والسوفيتية. ونفس الشيء يمكن قوله عن موقفه من الحركات التحديثية الليبرالية للمسلمين، حيث وجد فيها سياسة غير واعية من قبل المسلمين أنفسهم تؤدي إلى إفراغ الإسلام من حقائقه الخاصة. إذ ليست التحديثية والليبرالية الإسلامية، من وجهة نظر حزب النهضة، سوى صيغة جديدة لتنصير الديانة الإسلامية.

وضع حزب النهضة هذه الفكرة في أساس انتقاده لمحاولات استعمال الإسلام لخدمة المصالح القومية الضيقة للنخب السياسية الجديدة في الدول الناشئة لآسيا الوسطى. فالإسلام بالنسبة لحزب النهضة ديانة أممية، والبديل الحي لحالة المسلمين المتميزة بالتشرذم والانحطاط والتخلف وعدوى الأفكار القومية الضيقة والديمقراطية الليبرالية الغربية وغيرها من الأوهام والضلالات المنافية للأخلاق والشريعة الإسلامية.

وجعل حزب النهضة من هذه الأفكار مقدمة نقده للحضارة الغربية، باعتباره أسلوباً غير مباشر لنقد العلاقة بروسيا الحالية. إذ وجد في روسيا الحالية تجسيداً وتمثيلاً للنزعة الأوربية الغربية في علاقتها بالإسلام والمسلمين. لذ جعل من نقد الحضارة الأوربية أسلوباً لنقد النفس وخروجاً على الواقع الحالي. فما يميز الحضارة الغربية، حسب تصور حزب النهضة الإسلامي، هو نزوعها الإلحادي، الذي يؤدي إلى سيادة الأنانية والفردية والقومية العنصرية فيها. أي كل ما يؤدي إلى فقدانها لروح العدالة. على عكس الإسلام، الذي هو المثل التام للعدالة والنظام الحقيقي للحياة الإنسانية. فعوضاً عن الديمقراطية الغربية يضمن الإسلام تنظيم الحياة من خلال الشورى، التي تعني التوصل إلى حلول بمساعدة اجتهاد العلماء والمتخصصين بشؤون القانون وحياة الأمة، لا استناداً إلى ظنون الأغلبية الجاهلة. من هنا عداء الغرب للإسلام. إذ ليس تاريخ الغرب مع الإسلام سوى تاريخ العدوان ابتداء من الحروب الصليبية وانتهاء بالاحتلال الصهيوني لفلسطين والقدس مروراً باحتلال غرناطة. وهو عداء همجي في محتواه وأساليبه، كما هو جلي الآن في محاولاتهم المطابقة بين الإسلام والإرهاب والتطرف والعصبية، أي مع كل ما هو مميز لهم بالحقيقة والواقع.

وهي عناصر مميزة أيضا لموقف روسيا من الإسلام والمسلمين. غير أن العدو الأكبر للمسلمين حالياً هو الولايات المتحدة الأمريكية والصهيونية. فأمريكا هي الطاغوت الأكبر، وخطورتها بالنسبة للإسلام والمسلمين تقوم في دعمها اللامحدود للصهيونية. وهو الأمر الذي يفسر سر تأييد حزب النهضة الإسلامي للحركات الجذرية والأصولية في كل مكان، باعتبارها حركات تلتقي عند النهاية في المواقف من الطاغوت الأكبر والصهيونية. إذ وجد فيها حركات قادرة على تذليل النفس الاستغلالية الربوية (الأمريكية - اليهودية) السائدة في الحضارة الغربية. من هنا تأييده للأصولية النصرانية الروسية، باعتبارها حليفا من الناحية الموضوعية، لاسيما وأن هناك قواسم مشتركة بين الإسلام والأرثوذكسية الروسية بفعل تأثير الروابط التاريخية والثقافية المتراكمة في تاريخ العلاقة بين الشعب الروسي والمسلمين. كل ذلك يمكنه أن يؤدي، حسب تصورات حزب النهضة، إلى إبداع وحدة بينهما في مواجهة الغرب الأوربي - الأمريكي - الصهيوني. إذ ليس مصادفة أن يدعم الغرب الأمريكي والأوربي وإسرائيل النخب السياسية المعاصرة لجمهوريات آسيا الوسطى في حربها ضد الحركات الإسلامية. فهي نخب "شيوعية" الأمس و"ديمقراطية" اليوم، لا ترتبط جوهريا بميراثها الإسلامي والقومي. في حين أن آفاق آسيا الوسطى مرتبط بمدى وكيفية رجوعها إلى عالم الإسلام الحقيقي، بالشكل الذي يخدم وحدتها الداخلية وتطورها المستقل.

ووضع حزب النهضة في أيديولوجيته أربعة مبادئ أساسية يمكنها إنجاز هذه المهمة، أولاً: تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال تنفيذ نظام الزكاة والصدقات؛ ثانيا: منع الربا والاستعاضة عنه ببناء المؤسسات

المصرفية الإسلامية لأجل إنهاض الاقتصاد والمجتمع؛ ثالثاً: تجسيد مبدأ الشورى في الحياة السياسية وانتخاب رئاسة الأمة من قبل الأمة نفسها وتنفيذ قاعدة "لا إكراه في الدين"؛ رابعاً: التمسك بالقيم والقواعد الإسلامية في الحياة اليومية على سنة الرسول والخلفاء الراشدين والسلف الصالح. والانطلاق من هذه المبادئ في بناء دولة إسلامية فيدرالية (خلافة) بأساليب سلمية دستورية.

يعكس نشوء وتطور وتجزئة حزب النهضة الإسلامي مسار التعددية السياسية في أواخر المرحلة السوفيتية وبداية نشوء الدول المستقلة. وهي عملية تستثير بالضرورة تباين واختلاف المصالح والآراء والاجتهادات. ففي كازاخستان، التي تتميز عن بقية دول آسيا الوسطى بمستو عال من الدنيوية والروسنة، لم تتحول الظاهرة الإسلامية فيها إلى حركة سياسية فعالة بعد. فهي مازالت في حالة أقرب إلى العادات والتقاليد الحياتية والعبادية البسيطة وبالأخص في المناطق الجنوبية (المتاخمة للعالم الإسلامي). ذلك يعني أن الإسلام السياسي فيها مازال في حالة كمون.

أما في قرغيزيا، التي تشبه لحد ما كازاخستان، فان الظاهرة الإسلامية فيها أكثر وضوحاً وحضوراً، رغم أن القرغيز أقل شعوب آسيا الوسطى تعلقاً واندماجاً بالتقاليد الثقافية الإسلامية بسبب تقاليدهم الرعوية الجبلية وضعف تقاليد المدينة. إلا أن الفراغ الأيديولوجي والعقائدي بعد انهيار الشيوعية السوفيتية جعل من الإسلام، إلى جانب الفكرة القومية، عاملاً أيديولوجياً مهماً. ومع ذلك فإن الظاهرة الإسلامية فيها مازالت جزءا من الصراع السياسي المتراكم في مجرى عملية تكامل البنية الاجتماعية والسياسية والحكومة للدولة. إذ لم

تتحول الظاهرة الإسلامية بعد إلى كيان سياسي مستقل، بل مازالت في طور الاندماج العضوي الملازم لاستعادة تقاليد العبادات الإسلامية مثل بناء الجوامع والمساجد والمدارس الدينية والاهتمام بتراث الإسلام.

ونعثر على نفس المنحى في تركمنستان. إلا أن ما يميزها بهذا الصدد عن بقية دول آسيا الوسطى الإسلامية، هو استغلال السلطة للظاهرة الإسلامية بما يخدم توجهها السياسي. إذ تسعى السلطة من وراء الاهتمام ببناء الجوامع والمساجد وإرسال الطلبة لتحصيل العلوم الإسلامية في البلدان الإسلامية، بل وإدخال مادة تاريخ الإسلام في المدارس، إلى جعل نفسها "الممثل الشرعي الوحيد" للإسلام في خدمة المصالح الوطنية كما تفهمها النخبة السياسية السائدة في تركمنستان حاليا. إذ تعتبر السلطة الإسلام جزءاً من المكونات الثقافية للقومية التركمانية. وبنفس الاتجاه العام تسير تصورات واقتراحات المؤسسة الدينية في تركمنستان، عندما تشدد على أن الإسلام هو ليس كيانا مهمته ملء الفراغ الناتج عن انهيار الأيديولوجية الشيوعية في الاتحاد السوفيتي، بل مكوناً روحياً جوهرياً سوف يكشف عن حيويته في كل ميادين الحياة بعد جيل أو جيلين من التربية الإسلامية. ذلك يعني أن مهمة الإسلام بالنسبة لها هو مهمة المستقبل. أي أن الظاهرة الإسلامية هي ظاهرة المستقبل الكامنة حاليا في بناء وحدة الدولة المستندة إلى التقاليد والثقافة القومية(التركمانية) والإسلامية.

بينما تختلف الحالة في أوزبكستان. فمن المشهور أن الاوزبكيين من بين أكثر شعوب المنطقة(باستثناء الطاجيكيين) تأثراً بالتقاليد الإسلامية والحفاظ عليها. إضافة إلى أنها المنطقة التي تحتوي على أكبر وأوسع

وأعرق المراكز الثقافية الإسلامية ألا وهي بخارى وسمرقند. فقد كانت أوزبكستان من الناحية التاريخية والدينية مصدر التوسع الجغرافي لعالم الإسلام بين أتراك آسيا الوسطى. لهذا برزت الظاهرة الإسلامية فيها مع أول انفتاح نسبي في أواخر المرحلة السوفيتية. عندها بدأت الضغوط الجماهيرية العفوية على "علماء الدين الرسميين". فقد كانت هذه "القيادات الدينية" مرتعا للفساد المادي والمعنوي والخضوع التام للسلطة السياسية والحزبية للدولة السوفيتية. وتوجت هذه الضغوط بمظاهرات عام ١٩٨٩ وعام ١٩٩٠ التي طالبت بإقالة المفتي محمد صديق. إلا أن السلطة فرقت المتظاهرين بالقوة، مما استثار بدوره ردود الفعل السياسية للظاهرة الإسلامية. حينذاك أخذت تنتشر الحركات السياسية والأحزاب الإسلامية السياسية مثل حزب النهضة الإسلامي وحزب العدالة(الإسلامي) وحزب الله. فقد كان حزب النهضة منذ البدء في موقف المعارضة للسلطة الرسمية السياسية منها والدينية. حيث عقد أول مؤتمر له في أوزبكستان في ٢٦ كانون الثاني عام ١٩٩١ . إلا أنه تعرض إلى مهاجمة السلطة وتفريق صفوفه وإلقاء القبض على أعضائه ومؤازريه. وفيما بعد أفرج عنهم مقابل غرامات مالية. ولم يستطع الحزب العمل بصورة علنية رغم جمعه التواقيع القانونية لذلك، مما اضطره للإعلان في ١٠ آب ١٩٩٢ عن دخوله للعمل السري المناهض للسلطة الحالية. وبغض النظر عن الضغوط الهائلة عليه من جانب السلطة إلا أنه مازال يتمتع بقوة كبيرة في منطقة فرغانه وطشقند العاصمة وغيرها من المناطق. أما حزب العدالة، فقد تأسس في آب - أيلول عام ١٩٩١ ، إثر تشكيل مجموعات من مختلف الفئات الاجتماعية في مناطق نامنغان وانديجان وفرغانه "لإحقاق العدالة" من

خلال محاربة ظواهر الفساد والخروج عن العادات والتقاليد الإسلامية. حيث تشكلت منه ما يقارب الستين مجموعة تحتوي كل منها على أعداد تتراوح بين ١٥ إلى ٢٠٠ شخص. وأثار حينذاك نشاطها الاجتماعي مخاوف السلطة مما اضطرها لقمع هذه التشكيلات وسجن بعض من رؤسائها. غير أنها اضطرت للإفراج عنهم تحت ضغط المطالبة الشعبية للأوزبكيين أنفسهم. بينما اضطر حزب الله منذ البداية لخوض نشاط سري لأنه رفض منذ البدء التعامل مع السلطة، ووقف موقف المعارض الشامل لها. حيث جعل هدفه الرئيسي إرجاع اوزبكستان إلى الحضرة الإسلامية وتقاليد الشريعة، من خلال تثبيت وترسيخ القيم الإسلامية وإعادة بناء الدولة والمجتمع على أسس الإسلام وعقائده الكبرى.

أما في طاجكستان فقد تبلورت الحركات السياسية الإسلامية منذ وقت مبكر. فمنذ السبعينيات أخذت تظهر بوادر الحركة الإسلامية السياسية السرية، التي تجلت للمرة الأولى في أحداث عام ١٩٧٦ في كورغان – توبه، عندما اشتبك الإسلاميون مع السلطة في مواجهات مباشرة. بعد ذلك انتقل نشاطهم السري إلى المدن والقرى. واتخذ الصراع في البداية مظهر محاربة رجال الدين الرسميين، باعتبارهم ممثلي السلطة المناهضة للإسلام نفسه. وأخذ بالازدياد عدد المساجد "السرية". ومع بداية البيريسترويكا انتشرت المساجد العلنية بسرعة بالغة. فإذا كان عدد الجوامع عام ١٩٨٩ يبلغ ١٧ جامعا، ففي عام ١٩٩٧ بلغ ٢٠٤ جامع. في حين ازداد عدد المساجد لنفس الفترة إلى حوالي ٥٠٠٠ مسجد . وهو توسع يعكس تحول "إسلام الظل" إلى كيان فاعل في الحياة الروحية والسياسة لطاجكستان. وتجلى ذلك بوضوح شديد في بداية التسعينيات من القرن

العشرين(١٩٩٢) عندما استطاع حزب النهضة الإسلامي والحركة الإسلامية الاستيلاء على السلطة السياسية في العاصمة. إلا أنه لم يستطع الاستمرار في قيادتها بفعل أسباب داخلية(مثل ضعف تكامل البنية الاجتماعية – الوطنية وتأثير النزعة المناطقية والقبلية، والتباين الاقتصادي والسياسي والعقائدي الحاد بين مختلف المدن والمناطق، واستعمال العنف المتبادل عوضا عن الحوار السياسي) وخارجية(مثل التدخل الأوزبيكي والروسي وسلبيات التجربة الأفغانية). وأدى ذلك بحصيلته إلى اشتداد وتعمق عناصر وآلية الحرب الأهلية، التي خسرت بها الحركة الإسلامية زمام السيطرة السياسية داخل البلاد، وأبقت عليها بوصفها التيار الأكبر والأوسع والأقوى للمعارضة السياسية والمسلحة في طاجكستان. حيث تحولت الحركة الإسلامية السياسية إلى قطب المعارضة الوطنية والتحررية والديمقراطية الطاجيكية داخل البلد وخارجه. وجعل ذلك منها القوة المعارضة الوحيدة القادرة على إدارة الحوار السياسي مع السلطة وفرض شروطها المعقولة بالنسبة لاستتباب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الوطنية. وتتوج ذلك عبر مساومات مع السلطة الحالية إلى استعادة وجودها السياسي الشرعي ومؤسساتها الفاعلة، بما في ذلك في السلطة التنفيذية.

***

الفصل الثالث

الأبعاد الاستراتيجية "للظاهرة الإسلامية" في آسيا الوسطى

إن إشكالية الإسلام في آسيا الوسطى هي أيضا إشكالية سياسية حددها موقعه في "منظومة" العلاقات المادية والروحية المعاصرة. فمن المعلوم تاريخياً وواقعياً انحلال الإسلام وتقاليده الثقافية منذ زمن طويل في بقايا العادات والتقاليد. مما أثر بدوره على إفقار إمكانياته بالنسبة لتأسيس نماذج متكاملة للرؤية الاجتماعية الثقافية والسياسية. فقد كانت استثارته قبل انحلال الاتحاد السوفيتي واستمراره الحالي هو بمعنى ما الصدى العميق للذاكرة التاريخية وردود فعلها النفسية تجاه "معالم التحدي" القومي المرافقة لاستقلالية الدولة ـ الأمة. كل ذلك حدد جزئيته في إشكالية السياسة الكبرى للدولة القومية في آسيا الوسطى.

وكشفت إشكالية الثقافة ـ التقاليد وموقع الإسلام فيها باعتبارها إشكالية الحداثة ـ الاستقرار عن دورها السياسي الخطير في طاجكستان وذلك بسبب حشرها المتسرع في برامج القوى وأفعالها السياسية قبل أن تختمر في مجرى التطور الاجتماعي ـ الثقافي لمكونات الدولة المستقلة وسياساتها الداخلية والخارجية. فقد تجاهل هذا النموذج بسبب نفسيته

المتسرعة فجوات التاريخ الثقافي وانقطاعه الكبير وسعى بكل قواه للقفز عليها. وهو فعل احتوى في أعماقه على عناصر الإرادية السياسية. إذ لم يكن النموذج الطاجيكي في الواقع سوى الصيغة المتسرعة لتوليف النماذج الراديكالية المحافظة و"اليسارية" لتجارب الحركات الإسلامية العديدة. فالنموذج الطاجيكي لم يضع أمام نفسه مهمة استلهام الإسلام الثقافي. لذا وقع فريسة التسييس المتسرع لبعض عقائده في ظل إدراك مسطح في الوسط الجماهيري. وبهذا المعنى يمكن القول إن "العقدة الطاجيكية" هي عقدة عدم تآلف الإسلام السياسي والإسلام الثقافي في سلسلة الأولويات الكبرى للبديل الاجتماعي والحضاري في الدولة الآسيوية الوسطى. وهو واقع يكشف بدوره عن الاحتمالات المتعددة في وظائف الإسلام العملية بالنسبة للبديل الثقافي السياسي وآفاق الدولة في آسيا الوسطى المعاصرة.

أما الاحتمالات المتعددة في وظائف الإسلام العملية فهي النتيجة الطبيعية لضعف مكوناته الداخلية (الثقافية) في العقائد والأفكار السياسية وتقاليدها العملية. اذ تكشف التجربة التاريخية عن أن استمراره الطويل في خميرة الوعي السياسي وفاعليته الخاصة بالنسبة لمكونات النفسية الاجتماعية (كما هو الحال بالنسبة للعالم العربي وإيران على سبيل المثال) لا تؤدي بالضرورة إلى بلورة بدائل الرؤية الواقعية للنظام الاجتماعي ـ السياسي في حال غياب تأسيسها العقلاني العميق. إلا أن الاحتمالات المتعددة لمساره في آسيا الوسطى مازالت مرتبطة بضعف تطوره الذاتي وضآلة تأثيره الفكري الثقافي عند الخواص والعوام. كل ذلك حدد طابعه المباشر وميوعة حدوده في العقائد والأفكار

والسلوك. بحيث جعل من السهل "استهلاكه" السريع في مشاريع القوى المتصارعة. وبالتالي جزئيته في المشاريع السياسية. وهي حالة تعبر عن موقعه الفعلي في صيرورة الأيديولوجيات السياسية للدولة الآسيوية الوسطى المعاصرة، بحيث أفقدته تاريخه الذاتي. غير أن ذلك لم يكن معزولاً عن فقدان الدولة الآسيوية الوسطى نفسها لتاريخها السياسي. من هنا خطورة إمكانية تحوله إلى "لعبة" في "مخططات" القوى المتمرسة والمتخصصة والأقوى، والذي يجعل من الممكن تحويله الدائم إلى جزء من لعبة السياسة لا من قواها الثابتة. ومن ثم إمكانية تحويله إلى خميرة الاحتراب الدائم لا إلى حل إشكالية الحداثة ـ الاستقرار.

لهذه القضية جذرها الأعمق وتعقيداتها الخاصة. ومن السهولة افتراض فاعلية العامل الخارجي لتفسير لغز "الصحوة الإسلامية" في مناطق آسيا الإسلامية وذلك لسطحيته المباشرة واكتفائه بظواهر الأسباب، لا الأسباب الحقيقية. فالأسباب الخارجية أو العوامل الخارجية باعتبارها جزءاً من "مخططات" القوى المتصارعة هي جزء من الصراع الداخلي يحدد مستوى فاعليتها طبيعة العلاقات الاجتماعية والسياسية والسلطة وأيديولوجيتها. إذ لم تتحول أفغانستان إلى ميدان "التجربة الكبرى" للتدخل الأمريكي والباكستاني والإيراني والعربي بمعزل عن مستوى تطور علاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وطبيعة السلطة القائمة وأيديولوجيتها. أي أن اشتراك القوى الخارجية المتصارعة لم يعق التقاءها في الغايات النهائية (معاداة الشيوعية والسوفيتية). ولم يكن بإمكان هذا الاتفاق أن يجري في ظل ظروف أخرى في أفغانستان. أي كل ما يحدد أولوية الصراعات الداخلية وكيفية حلها

المتسرعة فجوات التاريخ الثقافي وانقطاعه الكبير وسعى بكل قواه للقفز عليها. وهو فعل احتوى في أعماقه على عناصر الإرادية السياسية. إذ لم يكن النموذج الطاجيكي في الواقع سوى الصيغة المتسرعة لتوليف النماذج الراديكالية المحافظة و"اليسارية" لتجارب الحركات الإسلامية العديدة. فالنموذج الطاجيكي لم يضع أمام نفسه مهمة استلهام الإسلام الثقافي. لذا وقع فريسة التسييس المتسرع لبعض عقائده في ظل إدراك مسطح في الوسط الجماهيري. وبهذا المعنى يمكن القول إن "العقدة الطاجيكية" هي عقدة عدم تآلف الإسلام السياسي والإسلام الثقافي في سلسلة الأولويات الكبرى للبديل الاجتماعي والحضاري في الدولة الآسيوية الوسطى. وهو واقع يكشف بدوره عن الاحتمالات المتعددة في وظائف الإسلام العملية بالنسبة للبديل الثقافي السياسي وآفاق الدولة في آسيا الوسطى المعاصرة.

أما الاحتمالات المتعددة في وظائف الإسلام العملية فهي النتيجة الطبيعية لضعف مكوناته الداخلية (الثقافية) في العقائد والأفكار السياسية وتقاليدها العملية. اذ تكشف التجربة التاريخية عن أن استمراره الطويل في خميرة الوعي السياسي وفاعليته الخاصة بالنسبة لمكونات النفسية الاجتماعية (كما هو الحال بالنسبة للعالم العربي وإيران على سبيل المثال) لا تؤدي بالضرورة إلى بلورة بدائل الرؤية الواقعية للنظام الاجتماعي - السياسي في حال غياب تأسيسها العقلاني العميق. إلا أن الاحتمالات المتعددة لمساره في آسيا الوسطى مازالت مرتبطة بضعف تطوره الذاتي وضآلة تأثيره الفكري الثقافي عند الخواص والعوام. كل ذلك حدد طابعه المباشر وميوعة حدوده في العقائد والأفكار

والسلوك. بحيث جعل من السهل "استهلاكه" السريع في مشاريع القوى المتصارعة. وبالتالي جزئيته في المشاريع السياسية. وهي حالة تعبر عن موقعه الفعلي في صيرورة الأيديولوجيات السياسية للدولة الآسيوية الوسطى المعاصرة، بحيث أفقدته تاريخه الذاتي. غير أن ذلك لم يكن معزولاً عن فقدان الدولة الآسيوية الوسطى نفسها لتاريخها السياسي. من هنا خطورة إمكانية تحوله إلى "لعبة" في "مخططات" القوى المتمرسة والمتخصصة والأقوى، والذي يجعل من الممكن تحويله الدائم إلى جزء من لعبة السياسة لا من قواها الثابتة. ومن ثم إمكانية تحويله إلى خميرة الاحتراب الدائم لا إلى حل إشكالية الحداثة - الاستقرار.

لهذه القضية جذرها الأعمق وتعقيداتها الخاصة. ومن السهولة افتراض فاعلية العامل الخارجي لتفسير لغز "الصحوة الإسلامية" في مناطق آسيا الإسلامية وذلك لسطحيته المباشرة واكتفائه بظواهر الأسباب، لا الأسباب الحقيقية. فالأسباب الخارجية أو العوامل الخارجية باعتبارها جزءاً من "مخططات" القوى المتصارعة هي جزء من الصراع الداخلي يحدد مستوى فاعليتها طبيعة العلاقات الاجتماعية والسياسية والسلطة وأيديولوجيتها. إذ لم تتحول أفغانستان إلى ميدان "التجربة الكبرى" للتدخل الأمريكي والباكستاني والإيراني والعربي بمعزل عن مستوى تطور علاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وطبيعة السلطة القائمة وأيديولوجيتها. أي أن اشتراك القوى الخارجية المتصارعة لم يعق التقاءها في الغايات النهائية (معاداة الشيوعية والسوفيتية). ولم يكن بإمكان هذا الاتفاق أن يجري في ظل ظروف أخرى في أفغانستان. أي كل ما يحدد أولوية الصراعات الداخلية وكيفية حلها

في توجيه المسار العام الداخلي والخارجي للتقدم أو التخلف. لهذا أسهمت الولايات المتحدة على سبيل المثال في دعم الإسلام الأفغاني ضد الاتحاد السوفيتي والشيوعية الأفغانية بينما تهاجم الإسلام العربي المناهض لإسرائيل ومصالحها وتترقب الإسلام الطاجيكي ومساره اللاحق.

ذلك يعني أن نقطة الضعف يمكن أن تتحول، شأن كل ما هو فاعل في السياسة، إلى عامل قوة في حال استثمارها ضمن معايير العقلانية السياسية للدولة ورؤياها الواقعية. بمعنى الإدراك العملي لقيمة الربط السليم بين المعقول (في السياسة) والمنقول (في التجارب التاريخية). أي من خلال التأسيس العملي السليم لتحويل الإسلام إلى جزء من الكل الثقافي التركستاني. غير أن من الصعب تنفيذ ذلك دون تذليل التطرف القومي الضيق بصيغته القطرية (كالأوزبيكية والقرغيزية والكازاخية والتركمانية) ودون الإبقاء عليها باعتبارها عناصر جوهرية في نظم الوحدة التركية(والإيرانية) المعقولة بمقاييس الانتماء الحر للإسلام الثقافي. وذلك عبر توحيد الجذور الثقافية للمنطقة من أجل إثارة دور العامل التركستاني الموحد. وهي مهمة يمكنها تثبيت حدود الدولة الوطنية والتركستانية ووسطيتها (السياسية والثقافية). وبالتالي لعب دور المكمل "الطبيعي" للأوروآسيوية الروسية.

إن لعب دور المكمل الطبيعي للأوروآسيوية الروسية هو النتيجة الطبيعية للعقلانية السياسية في إدراكها أولويات الاستقلال الوطني للدولة الآسيوية الوسطى واكتمال وحدتها السياسية والثقافية في الكل التركستاني والتركستاني - الروسي. وذلك لان الدعوة للوحدة الأوروآسيوية في جوهرها هي المدى السياسي لتأطير وحدة الدولة القومية

وإدراك الأبعاد التاريخية الجيو سياسية الاستراتيجية لعلاقة الدولة الآسيوية الوسطى بالدولة الروسية. ولم يكن ذلك معزولاً عن وسطية الدولة الآسيوية الوسطى في صراع القوى الإقليمية والعالمية وضعف عودها التاريخي - السياسي. وبالتالي ليست مساعي الوحدة التركستانية سوى مساعي تثبيت وجودها الدولي. وليس مصادفة أن تسعى دول آسيا الوسطى إلى بناء "حلفها" الداخلي بخطا متعثرة وقصيرة (بسبب ضعف استقلالها الاقتصادي) وثابتة في نفس الوقت بفعل ثقل المهمات التاريخية لصيرورتها الجديدة. وهو إدراك نعثر على صداه في توقيع معاهدة الدفاع المشترك للاتحاد الإقليمي لدول آسيا الوسطى في بداية ١٩٩٣ . وإذا كانت هذه المعاهدة تبدو في مظهرها فعلاً مستقلاً عن التأثير الروسي وتجاهلاً له، فلأنها الرد المباشر والمعقول على تجاهل روسيا واستكبارها المعنوي للمنطقة بعد انحلال الاتحاد السوفيتي.

حقيقة أن هذا التجاهل لم يكن فعلاً إرادياً خالصاً، بقدر ما ارتبط بطبيعة التحولات التي رافقت انحلال الاتحاد السوفيتي وإشكاليات الصراع الداخلي في روسيا. وذلك لان روسيا لم تعان من إشكالية الدولة - الأمة. من هنا أولوية الصراعات الاجتماعية والسياسية، على خلاف ما هو عليه الأمر بالنسبة للدولة الآسيوية الوسطى. لذا كان ينبغي أن تهدأ عواصف الصراعات الداخلية في روسيا لكي يكون بإمكانها إعادة النظر بترتيب العلاقات الممكنة بين دول (جمهوريات) الاتحاد السوفيتي. فقد كانت (رابطة الدول المستقلة) الصيغة الخجولة لحل الاتحاد السوفيتي، والطلاق السلمي لجمهورياته. إذ كان من الصعب "الخلاص" من علاقات الجمهوريات السوفيتية وتاريخها بفعل استحالة

الخلاص منها. فالدول تنشأ وتنمو في ظل علاقات اقتصادية ـ سياسية.

أدى هذا الواقع في البداية إلى تكوين فجوة الفراغ الجيوسياسي، الذي استثار بدوره المشاريع القديمة للقوى الدولية والإقليمية. فمشروع "الهلال الإسلامي" (الباكستان وأفغانستان وآسيا الوسطى) بدأ يكشف عن حيويته الجديدة التي استثارت بدورها عنفوان الاستراتيجية الأمريكية في إدخال العامل التركي. أي محاولة جعل تركيا قائدة المنطقة من أجل تحييد العامل الإسلامي بشكل عام والإيراني بشكل خاص. وكذلك تحييد العامل الروسي وإشغاله "بالجنوب الإسلامي" من خلال إثارة الخلاف معه. من هنا الاهتمام التركي بالأصول التركية للمنطقة. أي البحث عن جذور الوحدة القومية (العرقية) لكسب ميول الدول الآسيوية الوسطى. إلا أن لهذه الميول مصالحها الاقتصادية المتباينة وبالتالي صراعاتها المحتملة.

وهي إمكانات يحددها في الأغلب عدم استنادها إلى نظرات عقلانية وبعيدة المدى عن المصالح الاستراتيجية وذلك لغلبة النظرة الآنية والمصالح الضيقة بفعل خضوعها المباشر وغير المباشر لثقل الاقتصاد الغربي. وهو ضعف مرتبط بغياب الأيديولوجية العملية بما في ذلك في تركيا القومية ـ الدنيوية. من هنا تناقضات البحث عن الأصول التركية للأقوام الآسيوية الوسطى من أجل لعب وتمثيل "دورها القائد" والانهماك في نفس الوقت من أجل الحصول على بطاقة دول للبيت الأوربي. مما يولد بالضرورة تناقضات المصالح القومية ـ الدولتية مع العرقية ـ الثقافية. ومن ثم فان انهماك تركيا ودخولها في فلك الصراعات الإقليمية والانخداع الذاتي بإمكانية لعب الدور القائد (والمستقل)

سيضعها بالضرورة مستقبلا أمام مواجهات عديدة. لاسيما أنّ هذا الدور محدد بموقعها في خطة المواجهة الخفية للعالم الإسلامي والروسي. وهي مواجهة لا يمكن لتركيا الصمود حاليا فيها لا اقتصادياً ولا تكنولوجياً ـ علمياً ولا ثقافياً. إضافة لذلك أن مغامرتها العرقية هذه سوف تصطدم على الدوام بمعوقات يستحيل معها التنبؤ بآفاق مسارها اللاحق دون ترتيب أوضاعها الداخلية بالصيغة التي تضمن لها قدرة التطور المستقل. فتركيا ما زالت عرضة لصراعات داخلية لم تحسم بحيث يجعل منها بديلاً معقولاً لشعوب آسيا الوسطى التركية. في حين استثار فوز التيار الإسلامي قبل سنوات وإزاحته عن الحكم في وقت لاحق إشكالية البدائل السياسية الثقافية في تركيا نفسها. وهي إشارة ذات مغزى واحتمال مستقبلي يكشف عن آفاق الانهماك "المغترب" في فلك اللعبة الدولية (الغربية) ضد العالم الإسلامي.

فالميول العرقية (التركية) هنا غير قادرة وحدها على استثارة عواطف شعوب آسيا الوسطى في مساعيها لبناء دولها المستقلة. إضافة إلى أن الإمكانات الاقتصادية والعلمية والتكنيكية والثقافية لتركيا أدنى في بعض جوانبها المهمة مما هو عليه الحال في بعض دول آسيا الوسطى (وبالأخص أوزبكستان وكازاخستان). إضافة لذلك إن استعمال العامل التركي في تحييد العامل الإسلامي هو أسلوب يشير إلى قصر النظر في رؤية الآفاق الواقعية لتطور المنطقة سواء بمشروع "الهلال الإسلامي" أو أمثاله من المشاريع الإسلامية المستقبلية.

إن المعادلات القائمة وراء لعب الدور الإسلامي وتحييده في نفس الوقت، ولعب دور التحالفات القومية الدينية وتحييد العامل الروسي

سوف يؤدي بالضرورة إلى توجهات يصعب التحكم بها والسيطرة عليها بفعل المصالح الصينية واليابانية والهندية والعربية فيها. وهو إدراك حصل على صورته الأولية في اتفاق الدفاع المشترك بين دول آسيا الوسطى في ٤/١/ ,١٩٩٣ وهو اتفاق آثار ردود فعل متعارضة في المنطقة وما حولها بسبب احتمالاته المتعدد وغير الواضحة. ذلك يعني بأنّ "الوحدة التركستانية" ما زالت في كثير من جوانبها جزءاً من لعبة الصراعات الدولية. أو أنها (على الأقل) لم تفقد ولن تفقد أهميتها في هذا المجال بالنسبة للاستراتيجية الدولية بفعل وسطية المنطقة الجيوسياسية في آسيا.

غير أن حسم اتجاهها العام ومكانتها في حل إشكالية الحداثة ـ الاستقرار في وحدة الدولة ـ الأمة يتوقف على كيفية حلها للوحدة التركستانية والتركستانية- الإسلامية من جهة، والتركستانية ـ الروسية من جهة أخرى. أي على كيفية تثبيت أسس الاستقلال السياسي للوحدة التركستانية بما يخدم حل إشكالية الحداثة ـ الاستقرار. وهي حلول تتوقف داخليا على تثبيت الأسس العقلانية في السياسة الداخلية، وخارجيا على كيفية ترتيب علاقتها بالعالم الإسلامي وبالدولة الروسية. وإذا كان الاتجاه الداخلي للوحدة يجري من خلال صيرورة المبادئ المشار إليها في أيديولوجية النخب السياسية وممارساتها العملية بما في ذلك في بناء مخطط سلطتها المعاصرة، فان انعكاسها في السياسة الخارجية تجاه العالم الإسلامي وروسيا بدأ يتراكم أيضا حول قواسم مشتركة بينها. ويتجلى هذا الآن في صعود العامل الروسي في العلاقة على العامل الإسلامي. غير أنه صعود لا يتعارض في المدى البعيد مع اتجاه

التقارب والتوحيد الضروري مع العالم الإسلامي. وهو واقع نعثر عليه في توقيع وثائق الدفاع المشترك والحراسة المشتركة للحدود وفتح الحدود الداخلية وإزالة الجمارك وغيرها من الوثائق والعهود والاتفاقات والمعاهدات مع روسيا. وهي نتائج حددها أيضا إفلاس الديمقراطية الروسية في سياستها الغربية. فإذا كانت "الديمقراطية الروسية" في البداية لا ترغب بشيء أكثر من التخلص من آسيا الوسطى، فانّ تجارب السنوات القليلة الماضية أثبتت خطورة هذه السياسة بالنسبة لمصالح روسيا نفسها أولاً وقبل كل شيء. وتجلى ذلك في تهدم مشروع البيت الأوربي من الأورال حتى المحيط الأطلسي وانكشاف ضغط الناتو في محاولاته تقريب حدوده وخطوطه الأمامية من روسيا الطبيعية.

لقد أبرز ذلك قيمة الكيان الأوروآسيوي الروسي إلى حيز المتطلبات السياسية والعسكرية. وكشف عن أن روسيا هي "آخر الغرب" و"أول الشرق". وأن تغير هذه المعادلة التاريخية والجيوسياسية يعني قلب البديهيات السياسية إلى مهاترات أيديولوجية لا تؤدي في نهاية المطاف إلا إلى إضعاف الدور الروسي في المنطقة وفاعليتها التاريخية باعتبارها "عامل الردع" الموازن بين الشرق والغرب. وهو موقع يحدد إدراك قيمة العلاقة الواجبة بين روسيا وبين تركستان(والعالم الإسلامي). وبالتالي تحولهما إلى أجزاء "طبيعية" ومتممة للكينونة الأوروآسيوية التركستانية والروسية.

إذ يحدد إدراك هذا الامتداد الطبيعي معالم العقلانية في روسيا والدول الآسيوية الوسطى (والعالم الإسلامي) باعتبارهم حلفاء "طبيعيين". وهو إدراك سوف يساهم في بناء الوحدة التركستانية

السياسية ـ الثقافية، ومن ثم القضاء على صراعاتها الداخلية وبناء وحدتها باعتبارها مكوناً واستمرارية طبيعية للكيان الأوروآسيوي (الروسي والتركستاني). وهي وحدة تعيد بالضرورة بناء العلاقة الطبيعية المتكافئة بين العالم الإسلامي وروسيا.

إن ذلك يحدد بالضرورة مهمة إعادة النظر بالعامل الإسلامي. فإذا كانت السياسة الأمريكية بفعل ابتعادها وغربيتها وغربتها عن المكونات الثقافية للمنطقة عادة ما تضع العالم الإسلامي في جدول المصالح الاقتصادية والعسكرية وبالتالي استثماره النفعي والديماغوجي، فإنّ المصالح الروسية الجذرية تقتضي أولاً وقبل كل شيء الخروج من أيديولوجية اللعبة الأصولية. إذ لا أصولية في العامل الإسلامي. فهو المكون الثقافي والروحي الجوهري لعالم الإسلام. وهو القوة الكامنة في استثارة توجهاته اللاحقة. وبالتالي فان الانهماك في التصدي لخطورة "الأصولية" الإسلامية (كما يتصورها ويخطط لها الغرب) لا يعني في الواقع سوى الاشتراك غير الواعي في تهشيم الارتباط الطبيعي بين روسيا وعالم الإسلام. وبالتالي تصديع المكونات الضرورية للوحدة الروسية الداخلية منها والخارجية. وهو "حدس" جرى التعبير عنه بعد انحلال الاتحاد السوفيتي بتشكيل (رابطة الدول المستقلة) باعتبارها رابطة تحتوي بصورة أولية وهلامية وحدة العالم الروسي – النصراني والعالم التركستاني–الإسلامي. وهو حدس يضع بدوره مهمة تعميق الوحدة التركستانية ـ الروسية بمعايير السياسة والثقافة لا بمعايير العرقية والدين (مثل التركية ـ الإسلامية والسلافية ـ الأرثوذكسية). فهو المنحى الضروري للتطور المعاصر. وشأن كل عملية تاريخية لا يمكن التنبؤ كليا

بآفاقها، إلا أن من الممكن توقع نتائجها في حال إرساء أسسها السليمة. ولا يمكن توقع ذلك إلا في حال بناء مقومات الدولة الحقوقية والثقافية في روسيا وتركستان. فهي الضمانة الضرورية لتذليل سلبيات التاريخ الماضية واستبدالها بإيجابية الوعي المتزايد عن قيمة وفاعلية الوحدة المتكافئة للنهوض والتقدم عبر حل إشكاليات الدولة ـ الأمة، والاجتماع ـ الاقتصاد، والثقافة ـ التقاليد باعتبارها وحدة واحدة.

لقد فصل انحلال الاتحاد السوفيتي دول آسيا الوسطى عن الجسد الروسي. وأعطى لها فرصة الاستقلال وإمكانية مسارها الحر في اتجاه بلورة كياناتها الخاصة. وهي عملية تضع بالضرورة مهمة الإدراك الواقعي للإمكانات الوطنية والإقليمية باعتبارها إمكانات متممة (في استقلاليتها) للأوروآسيوية الروسية. وبالتالي تكاملها في بناء الجسور الممكنة بين روسيا والعالم الإسلامي. فهو "الطريق الثالث" للبدائل التاريخية المحتملة. ولكن لا بمعايير الأيديولوجيات القطبية السابقة، بل بمعايير العقلانية الاجتماعية. أي صياغة التآلف الأيديولوجي ـ السياسي الجديد، الذي يعطي لآسيا الوسطى وسطيتها، ولوسطيتها استقلاليتها الحرة، ولحريتها انتماءها الأوروآسيوي، وللأخير فاعليته في التبادل الحضاري بين الشرق والغرب بشكل عام والشرق الإسلامي وروسيا بشكل خاص.

***

الخاتمة

إن المفارقة الكبرى للظاهرة الإسلامية تقوم في إشكاليتها الفكرية والواقعية بالنسبة للشعوب الإسلامية. فمن الممكن، على سبيل المثال، تقبل استغرابها أو إثارتها بالنسبة للوعي الاجتماعي والسياسي الأوربي والأمريكي، ولكنها حالما تتحول إلى معضلة بالنسبة للعالم الإسلامي نفسه، فان ذلك يكشف عن عمق الخلل الثقافي في وعيه السياسي النظري والعملي.

فإشكالية التعارض والصراع بين الدين والسياسة هي أولاً و قبل كل شيء إشكالية الوعي الأوربي. أما سبب واقعيتها المعاصرة بالنسبة للعالم الإسلامي فيقوم في عدم توصله إلى حل معقول و مقبول يستجيب لحقائق التاريخ الإسلامي والتجارب الثقافية لشعوبه. من هنا معضلة "الإسلام السياسي" نفسه.

"فالإسلام السياسي" هو محاولة تفعيل الإسلام سياسياً بإخراجه من حيز العبادات إلى ميدان المعاملات ودمجهما في رؤية بديلة للدولة والمجتمع والثقافة. وإذا كان هذا التفعيل بالنسبة للإسلام أمراً طبيعياً لا يمكن تصور خلافه، فان التنظير والعمل المعاصرين من جانب الحركات الإسلامية السياسية دليل على الفجوة الروحية بين عقائد الإسلام وبين تفعيلها السياسي والاجتماعي. وهي فجوة تعمّقت مع مجرى انحلال البؤر الثقافية الإسلامية وسيادة عناصر التسلّط والاستبداد. بحيث انتزع ذلك في نهاية المطاف إمكانية التجديد السياسي والإصلاح

الاجتماعي باعتباره الشرط الضروري الملازم لتطوير الدولة والمجتمع، والشرط الموافق لحقيقة الإسلام وروحه. وهي فجوة تجسدت بصيغ مختلفة بالارتباط مع تجارب الشعوب الإسلامية. ففي العالم العربي غير ما هي عليه في العالم الفارسي والتركي وغيرهما. والشيء نفسه يمكن قوله عن تجارب الشعوب الإسلامية في روسيا.

الظاهرة الإسلامية في روسيا هي جزء من تاريخ الشعوب الإسلامية من جهة وجزء من تاريخ الدولة الروسية من جهة أخرى. وبما أن الدولة الروسية هي من طراز (قومي وثقافي وديني) آخر، لهذا كان تاريخ الإسلام في كثير من جوانبه هو تاريخ الدولة الروسية والثقافة الروسية. وأثر ذلك تأثيراً كبيراً على تكوين ملامحه الخاصة، بحيث أدى إلى تكوين ما يمكن دعوته "بالإسلام الروسي". وهو إسلام تعرض لضغوط متواصلة ومحاصرة شبه دائمة وهدم منتظم استمر قرونا عديدة، جعل منه في نهاية المطاف إسلام العادات لا إسلام العقائد والثقافة. من هنا خموله السياسي والاجتماعي والروحي.

لهذا كانت صحوته أيضا من طراز خاص، متميزة عما هو عليه الأمر في العالم الإسلامي (غير الروسي). وبغض النظر عن الضعف البنيوي "للإسلام الروسي" وصحوته، إلا أنه يمتلك جملة من المقومات الجوهرية القادرة على تنشيطها العقلاني.

الظاهرة الإسلامية في روسيا هي ظاهرة متحولة لم تتكامل بعد في تيارات واضحة المعالم سياسياً وفكرياً. وهي حالة مرتبطة بعدم تكامل الاستقلال السياسي والثقافي للشعوب الإسلامية في روسيا (ولعل الاستثناء الوحيد والنسبي في شيشانيا). وفي شيشانيا تشير الظاهرة الإسلامية إلى أولوية فكرة الدولة والقومية فيها ومن بعدها القضايا الأخرى(الاقتصادية والاجتماعية وغيرها).

وتعكس أولوية الدولة والقومية في الظاهرة الإسلامية في روسيا واقع تفعيل الأبعاد الثقافية والروحية في وعي الذات السياسي للشعوب الإسلامية. وبالتالي، فان التأثير المتبادل بين الموروث الإسلامي الروحي الشحيح وبين الواقع السياسي المتأزم (حكومياً واجتماعياً واقتصادياً وأخلاقياً) هو الذي استثار ويستثير ظهور "الإسلام السياسي". ذلك يعني أن تصيّر "الصحوة الإسلامية" في "إسلام سياسي" يجري ضمن انهيار شامل لمختلف جوانب الدولة الروسية المعاصرة، وغياب شبه تام لتقاليد سياسية(إسلامية) مستقلة. مما يجعل من آفاق التفعيل السياسي للإسلام أمراً يصعب تحديده والتنبؤ به. إضافة إلى احتوائه على إمكانات مختلفة. وهو اختلاف مرتبط بتنوع المناطق الإسلامية في روسيا ونماذج ومستوى اندماجها القومي والثقافي في الدولة الروسية.

كل ذلك يحدد ضرورة التعامل مع الظاهرة الإسلامية في روسيا على أساس أنها ظاهرة ليست واحدة وغير موحدة. وتنوعها وتباين إمكاناتها الذاتية في تتارستان وبشكيريا وشيشانيا وداغستان يجعل من الضروري تنوع المواقف تجاهها. إذ لا توجد "قواعد داخلية" "للإسلام السياسي" في روسيا، ومن ثم فلا ضرورة "لقواعد خارجية" واحدة في التعامل معه. أما القاعدة الوحيدة العامة للتعامل مع الظاهرة الإسلامية، فينبغي أن تستند إلى التمييز بين نشاط أولئك الذين يحتل الإسلام عندهم أو يمثل بالنسبة لهم جزءاً من آلية السلطة، وبين أولئك الذين يشكل الإسلام بالنسبة لهم مكونا جوهريا في الكيان الثقافي والروحي للامة. فالتيار الأول عرضة للفساد والإفساد، بينما يسهم الثاني في بناء صرح الوحدة المتماسكة للدولة والأمة ويساعد على تمتين عرى الوحدة الثقافية والروحية لعالم الإسلام.

كل ذلك يجعل من الضروري دعم التيارات العقلانية والمعتدلة في "الإسلام السياسي" لمنطقة حوض الفولغا وشيشانيا وداغستان عبر التركيز

على دعم قيم وتقاليد الإصلاحية الإسلامية. أي أن الدعم المادي والمعنوي ينبغي أن يصب في اتجاه تمتين عرى الوحدة العقلانية وروح الاعتدال والوسط داخل الكيانات الإسلامية في روسيا، وليس عبر دعم التيارات التي تعمل موضوعيا على هدم الكيانات الإسلامية التي مازالت تعاني هي نفسها من خلل في بنية الدولة والمجتمع والأمة والثقافة والأخلاق. وهو دعم ينبغي أن يستند إلى قاعدة احترام تقاليد الشعوب الإسلامية في روسيا وطبيعة تعاملها مع موروثها الثقافي ومستوى دنيويتها المعاصرة.

إن هذا التعامل يسهم في إرساء أسس الاعتدال السياسي والثقافي ويعمل على كسب وتمتين العلاقة الضرورية بين الشعوب الإسلامية وبين الروس في روسيا، وبين روسيا والعالم الإسلامي من جهة أخرى. وهي علاقة ذات قيمة جيوسياسية أيضا بسبب تجاور روسيا والعالم الإسلامي ووجود قواسم مشتركة عديدة في البنية الاجتماعية والروحية(مثل روح الجماعة، وسيطرة تقاليد المبادئ الكبرى المتسامية على عقول ووجدان المفكرين والأدباء والمثقفين الروس والقطاعات الشعبية العريضة، وتوليف مختلف نتاجات الثقافة المحلية والعالمية). فالإسلام في روسيا يحمل في أعماقه عوامل توحيد الثقافات، وأبعاداً مفيدة أيضاً بالنسبة للعالم الإسلامي(والروسي) في حالة استغلالها السليم.

أما الظاهرة الإسلامية في آسيا الوسطى، فهي أقرب إلى الكمون منها إلى الكيان الفعال المستقل في ترتيب الوجود الاجتماعي والقومي للدولة والمجتمع. وسبب كمونها يقوم في تاريخ وشروط نشوء الدولة الآسيوية الوسطى المعاصرة، مثل ارتباط الدولة والمجتمع ارتباطا تابعا لروسيا(في الاقتصاد والعلم والعسكرة واللغة) وضعف تقاليدها الثقافية الخاصة. وهي شروط ومقدمات سوف تفرض بالضرورة إشكاليات "وهمية" من حيث قيمتها الثقافية، وواقعية من حيث متطلباتها السياسية على كل من النخب السياسية

للدول الآسيوية الوسطى المعاصرة وعلى الحركات السياسية المعارضة لها بما في ذلك على الحركات الإسلامية السياسية، مثل إشكالية الديني والدنيوي، والإسلامي والقومي، والإسلام والتحديث. ذلك يعني، بان "الظاهرة الإسلامية" في آسيا الوسطى مرتبطة أساساً بانحلال الوحدة الجوهرية بين التاريخ السياسي والثقافي للأمم الإسلامية في المنطقة. ومن ثم فإن عقدتها الأساسية الآن تقوم في كيفية استعادتها لعقيدتها الثقافية المتراكمة في تاريخها الخاص لا في تاريخ الانقطاع الطويل الذي فرضته السيطرة الروسية عليها.

بهذا المعنى كان استقلال دول آسيا الوسطى الإسلامية هو المقدمة الضرورية الأولى لاستعادة كيان الإسلام الثقافي فيها. وهي عملية سوف تستثير بالضرورة اشتراكه الفعال في الحياة السياسية. ذلك يعني أن تسييس الإسلام فيها هو ظاهرة إيجابية من حيث المقدمات والنتائج. إذ لا يعني تسييس الإسلام فيها سوى إلزام وإقناع الوعي السياسي المعاصر للسلطة والمعارضة والقوى الاجتماعية جميعا على التعامل مع إشكاليات الواقع بما يضمن إمكانية تفعيلها للوعي الذاتي(الاجتماعي والقومي والإسلامي العام).

من الناحية التاريخية كان ظهور دول آسيا الوسطى المستقلة فعلاً له أشباهه ومثله العديدة. فهو يشير إلى أن ظهورها المستقل هو النتاج الطبيعي لتراكم مكوناتها السياسية ـ الدولتية ـ القومية. أما من الناحية السياسية فإنه يضع إشكاليات القرن العشرين وآفاق القرن الحالي أمام امتحان الصيرورة الاجتماعية ـ الثقافية للدول والأمم بعد مخاضها المعقد في تجربة البناء الاشتراكي الأممي وبالتالي إشكاليته الجديدة أمام فكرة الدولة المستقلة والقومية الموحدة (الثقافية والسياسية). وإذا كان لهذه الإشكاليات فرضياتها المعقولة والواقعية فان مقدماتها ونتائجها تكمن أولا وقبل كل شيء في تاريخ تركستان ذاته وتجاربه في المرحلتين القيصرية والسوفيتية باعتبارهما ممرات تكونه المعاصر.

فقد عكست المقدمات الاجتماعية والاقتصادية والتركيبة العرقية والقومية في مرحلة انهيار الدولة السوفيتية وتفتت الاتحاد السوفيتي إلى جمهورياته المكونة تداخل التاريخ التركستاني القديم في إشكاليات المعاصرة المرتبطة بمسألة تكون الدولة المستقلة. أي انحلال الوحدة التركستانية القديمة وظهورها الدولتي الجديد المتباين من حيث تكامل المجتمع والقومية والدولة ونخبها السياسية. فقد كان ذلك نتاجاً طبيعياً لضعف البنية الاجتماعية ومؤسساتها السياسية والدولتية، التي كانت في المرحلة السوفيتية مجرد غلاف خارجي للمركزية الروسية. إذ بقيت البنية الاجتماعية القديمة سارية الفعل رغم معالم التحديث. ووجد ذلك انعكاسه في ضعف تكامل الأمة والدولة، الاجتماع والسياسة، الثقافة والتقاليد. فقد كان الحائل بينها السلطة السوفيتية وأيديولوجيتها الشيوعية، التي لم تتحول إلى مكون يربط تكامل الوحدات الآنفة الذكر. ولم يكن ذلك نتاجا لضعف تطور تركستان ما قبل الثورة فقط، بل ولعدم قدرة النموذج السوفيتي (الروسي) على تذليل تناقضات الأمة - الدولة والاجتماع - السياسة والثقافة - التقاليد.

إن إشكاليات ضعف البنية الداخلية للدولة الآسيوية الوسطى هي إشكاليات صيرورتها التاريخية الجديدة. وبالتالي فما لم تكتمل وحدة ثنوياتها المشار إليها آنفاً، فان من الصعب توقع هدوئها الداخلي وقدرتها المستقبلية على صياغة استراتيجية واضحة في المنطقة. إلا أن هذه النتيجة ما زالت من مشاريع الغد. بينما يتوقف أثرها وفاعليتها على كيفية تكونها في مجرى تطور الدولة الآسيوية الوسطى. وإذا كان اتجاهها العام يسير صوب تحقيق الحد الأدنى الضروري لبناء الدولة - الأمة والاقتصاد - السياسة، والذي أخذت ترتسم بعض ملامحه الحالية، فإن دمج التقاليد والثقافة في بناء الكل الدولتي - القومي - السياسي ما زال يحتوي في أعماقه تنوع البدائل أكثر مما يحتوي على سياسة الاعتدال العقلانية. وتجلّى ذلك في

موقف المؤسسة السلطوية من الإسلام والحركات الإسلامية. فإذا كان الانبعاث القومي هو الصيغة المباشرة لتوحيد القوى الاجتماعية والسياسية في بداية ترسيخ أسس الدولة المستقلة، فان استمراره يفترض تأسيسه الأصيل، وبالأخص بالنسبة لدول آسيا الوسطى السوفيتية السابقة. وهو تأسيس يفترض استناده إلى المكونات الواقعية والضرورية في نفس الوقت مثل المكونات القومية(التركية والفارسية) والثقافية(الإسلامية). إلا أن النخب السياسية السائدة لم تستند في الواقع إلا على التقاليد الروسية السياسية(القيصرية والسوفيتية). وتجلى ذلك بقوة مبالغ فيها على ترسيخ أسس وتقاليد الحكم الفردي ومحاربة المعارضة ومحاولة تصفية مختلف أشكالها وتجلياتها ومستوياتها. وليس مصادفة أن تقف هذه النخب السياسية إلى جانب "الأعداء التاريخيين" للإسلام في المنطقة ضد "الأصولية الإسلامية"(باستثناء جزئين من جانب تركمنستان).

وهي مواقف تعكس طبيعة ومستوى الانسلاخ الواعي وغير الواعي للنخب السياسية السائدة حاليا في دول آسيا الوسطى عن المكونات الجوهرية للذات الثقافية الخاصة. أي أنها لا تدرك قيمة "القفزة النوعية" في مشاريع البدائل الإسلامية، باعتباره حدساً ثقافياً عميقاً للانتقال من سيكولوجية العوام إلى فرضيات البدائل العقلانية واجتهادها الدائم. ولا تدرك بأنّ الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة هي مكون جوهري في تكون الدولة وبناء المجتمع.

إن الظاهرة الإسلامية بصيغتها السياسية سوف تذلل في مجرى صيرورة الدولة الشرخ المادي والمعنوي عند النخب السياسية والأحزاب السياسية الناشئة وقواها الاجتماعية، وتجذّر أهمية وقيمة الحقيقة القائلة بان إشكالية الإسلام والسياسة هي أولاً وقبل كل شيء إشكالية الرؤية الأوربية، التي انعكست فيها حصيلة التصورات التاريخية المتراكمة في مجرى تجارب شعوب القارة عن علاقة الدين بالدنيا.

ولا يشذ تاريخ الإسلام في آسيا الوسطى عن هذه "القانونية". وسوف يتحول الإسلام بالضرورة إلى كيان عضوي فيها. بما في ذلك من خلال المواجهة والتحدي والنشاط العلني والسري، في ظروف القمع المباشر وغير المباشر وتكالب النخب السياسية والإقليمية المعارضة له والمتخوفة منه.

إذ أن كل خطوة سياسية صحيحة تخطوها الأمم إلى الأمام سوف تؤدي بها بالضرورة إلى إدراك قيمة المرجعيات الثقافية الخاصة. ولا مرجعيات ثقافية كبرى عند الأوزبكيين والتركمانيين والكازاخيين والقرغيزيين غير الإسلام والتقاليد التركية القديمة، كما لا مرجعيات كبرى عند الطاجيكيين غير الإسلام والتقاليد الفارسية. فقد انصهرت العناصر القومية والإسلامية عند شعوب المنطقة في وحدة عضوية لا يمكن فصم عراها. إذ ليست آسيا الوسطى في الواقع سوى آسيا الإسلامية. وبدون تقاليدها التركية والفارسية الإسلامية هي مجرد كيان هلامي.

حقيقة أن البدائل الإسلامية لم تتجسد بعد في أيديولوجيات سياسية متكاملة. لأنها لم تتحول بعد إلى جزء عضوي في الوعي الاجتماعي والسياسي لدول آسيا الوسطى. أما وجودها السياسي بهيئة أحزاب وحركات وتجمعات وأفراد، فإنه يشير إلى الملامح الأولية لهذا التحول. ذلك يعني أن الإشكالية السياسية للإسلام في آسيا الوسطى حددها موقعه في "منظومة" العلاقات المادية والروحية المعاصرة. فمن المعلوم تاريخياً وواقعياً انحلال الإسلام وتقاليده الثقافية منذ زمن طويل في بقايا العادات والتقاليد. مما أثر بدوره على تحديد ضعف إمكانياته على تأسيس نماذج متكاملة للرؤية الاجتماعية الثقافية والسياسية. فقد كانت استثارته قبل انحلال الاتحاد السوفيتي واستمراره الحالي هو بمعنى ما الصدى العميق للذاكرة التاريخية وردود فعلها النفسية تجاه "معالم التحدي" القومي المرافقة لاستقلالية الدولة - الأمة.

وهي ظاهرة تحتوي في أعماقها على احتمالات متعددة في وظائف

الإسلام العملية بوصفها النتيجة الطبيعية لضعف مكوناته الداخلية (الثقافية) في العقائد والأفكار السياسية وتقاليدها العملية. فالتجربة التاريخية تكشف عن أن استمراره الطويل في خميرة الوعي السياسي وفاعليته الخاصة بالنسبة لمكونات النفسية الاجتماعية (كما هو الحال بالنسبة للعالم العربي وإيران على سبيل المثال) لا تؤدي بالضرورة إلى بلورة بدائل الرؤية الواقعية للنظام الاجتماعي - السياسي في حال غياب تأسيسها العقلاني العميق. أما احتمالاته المتعددة في آسيا الوسطى فمازالت مرتبطة بضعف تطوره الذاتي وضآلة تأثيره الفكري الثقافي عند الخواص والعوام.

من هنا خطورة إمكانية تحوله إلى جزء من لعبة السياسة لا من قواها الثابتة. ومن ثم إمكانية تحويله إلى خميرة الاحتراب الدائم لا إلى حل إشكالية الحداثة - الاستقرار كما حدث في طاجكستان، وذلك بسبب حشره المتسرع في برامج القوى وأفعالها السياسية قبل أن تختمر في مجرى التطور الاجتماعي - الثقافي لمكونات الدولة المستقلة وسياساتها الداخلية والخارجية. فقد استجهل هذا النموذج بنفسيته المتسرعة فجوات التاريخ الثقافي وانقطاعه الكبير وسعى بكل قواه للقفز عليها. وهو فعل احتوى في أعماقه على عناصر الإرادية السياسية. إذ لم يكن النموذج الطاجيكي في الواقع سوى الصيغة المتسرعة لتوليف النماذج الراديكالية المحافظة و"اليسارية" لتجارب الحركات الإسلامية العديدة. فالنموذج الطاجيكي لم يضع أمام نفسه مهمة استلهام الإسلام الثقافي.

غير أن حالة الضعف هذه يمكنها أن تتحول إلى عامل قوة في حال استثمارها ضمن معايير العقلانية السياسية للدولة ورؤياها الواقعية. بمعنى الإدراك العملي لقيمة الربط السليم بين المعقول (في

السياسية) والمنقول (في التجارب التاريخية). أي من خلال التأسيس العملي السليم لتحويل الإسلام إلى جزء من الكل الثقافي التركستاني، أي على كيفية تثبيت أسس الاستقلال السياسي للوحدة التركستانية بما يخدم حل إشكالية الحداثة ـ الاستقرار. وهي حلول تتوقف داخلياً على تثبيت الأسس العقلانية في السياسة الداخلية، وخارجياً على كيفية ترتيب علاقتها بالعالم الإسلامي وبالدولة الروسية. إذ يحدد إدراك هذا الامتداد الطبيعي معالم العقلانية في روسيا والدول الآسيوية الوسطى (والعالم الإسلامي) باعتبارهم حلفاء "طبيعيين". وهو إدراك سوف يساهم في بناء الوحدة التركستانية السياسية ـ الثقافية، ومن ثم القضاء على صراعاتها الداخلية وبناء وحدتها باعتبارها مكونا واستمرارية طبيعية للكيان الأوروآسيوي (الروسي والتركستاني). وهي وحدة تعيد بالضرورة بناء العلاقة الطبيعية المتكافئة بين العالم الإسلامي وروسيا.

إذ تقتضي المصالح الروسية الجذرية الخروج من أيديولوجية اللعبة الأصولية. إذ لا أصولية في العامل الإسلامي. فهو المكون الثقافي والروحي الجوهري لعالم الإسلام. وهو القوة الكامنة في استثارة توجهاته اللاحقة. وبالتالي فإن الانهماك في التصدي لخطورة "الأصولية" الإسلامية (كما يتصورها ويخطط لها الغرب) لا يعني في الواقع سوى الاشتراك غير الواعي في تهشيم الارتباط الطبيعي بين روسيا وعالم الإسلام.

"فالظاهرة الإسلامية" في آسيا الوسطى لها تاريخها العام في تاريخ العالم الإسلامي، وبالأخص في مجرى تحرره من السيطرة الكولونيالية في القرن العشرين. إذ أخذ الإسلام يتحول في تياراته المتنوعة واستقطابه المتنامي لمختلف القوى الفكرية والسياسية، إلى ميدان التحرير الثقافي للنفس. ومن ثم استعادة المركزية الثقافية

الإسلامية على أسس جديدة قادرة في المدى القريب على إبداع نظم معقولة ومقبولة في العالم المعاصر. أي أننا نقف أمام إجماع خفي متراكم في الوعي الاجتماعي والسياسي المعاصر في العالم الإسلامي على ضرورة تأسيس نظم للحياة تستمد مرجعياتها الفكرية والروحية من التاريخ الثقافي للحضارة الإسلامية وأممها المتنوعة. ومن ثم تحول جهادها واجتهادها في مختلف الميادين إلى "قطب" روحي فعال في الصراع الحضاري، مع ما يترتب على ذلك بالضرورة من تفعيل سياسي لمكوناته الثقافية. فهي المرحلة الضرورية التي ينبغي أن تقطع أمم العالم الإسلامي ودوله أشواطها من اجل تكاملها المادي والروحي في نظم حكومية وسياسية وثقافية على المستوى القومي والإسلامي والعالمي. ولا تشذ الظاهرة الإسلامية في آسيا الوسطى عن ذلك.

إن الظاهرة الإسلامية المعاصرة وازدياد تسييسها الاجتماعي والقومي والإقليمي والعالمي ذات قيمة إيجابية فعالة بالنسبة لترسيخ وتعميق نظام التعددية السياسية والثقافية على النطاق العالمي(ومن هنا ضيق أفق سياسة الدول الآسيوية والأوروآسيوية التي تجد في الحركات الإسلامية المعاصرة مصدرا "للخطر" و"الإرهاب" و"البلبلة السياسية والقومية" وما شابه ذلك من الأحكام الضيقة والتصورات المبتذلة). فالحركات الإسلامية السياسية المعاصرة، رغم كل "شطحاتها" هي على المدى البعيد أحد المساهمين الأساسيين في إعادة ترتيب نظام الحقوق الدولية والحياة المدنية والحرية الفردية والاجتماعية والقيم الأخلاقية والجمالية، و أحد محددات العدالة والاعتدال في الوجود الإنساني.

*** *** ***

المصادر والمراجع

* إبداع رضا فخر الدين، أوفا، ١٩٨٨ . (بالروسية).
* أخمادوف ش.ب، الإمام منصور - حركة التحرر الوطني في شيشانيا والقوقاز نهاية القرن الثامن عشر، غروزني ١٩٩١ . (بالروسية).
* أكاييف ف.خ: الشيخ كونته حجي، سيرة حياته وتعاليمه. غروزني ١٩٩٤ . (بالروسية).
* أرتامونوف م.أ. الخزر، لينينغراد، ١٩٣٦ (بالروسية).
* أرتامونوف م.أ. تاريخ الخزر، لينينغراد، ١٩٦٢ (بالروسية).
* إسحاقوف د. ظاهرة الجديدية التترية، قازان، ١٩٩٧ (بالروسية).
* اورالوف أ. مذبحة الشعب الشيشاني - الأنغوشي، موسكو، ١٩٩١ (بالروسية).
* السيادة الوطنية ووعي الذات العرقي: الأيديولوجيا والتطبيق، موسكو، ١٩٩٥ (بالروسية).
* الإسلام في عالم التتر. التاريخ والمعاصرة. قازان، ١٩٩٧ . (بالروسية).
* بارتولد ف. :تاريخ الحياة الثقافية لتركستان، لينينغراد، ١٩٢٧ . (بالروسية).
* الكسييف ف.ب. اصل شعوب القوقاز، موسكو، ١٩٧٦ (بالروسية).
* الإسلام المعاصر: الثقافة والسياسة، موسكو، ١٩٩٤ (بالروسية).
* النواب المسلمون في الدوما الروسية لأعوام ١٩٠٦-١٩١٧، أوفا، ١٩٩٨ (بالروسية).
* المكونات القومية لسكان الفيدرالية الروسية، حسب إحصائيات عام ١٩٨٩، موسكو ١٩٩٠ (بالروسية).
* بتروشيفسكي ب. الإسلام في إيران (القرن السابع-الخامس عشر) لينينغراد، ١٩٦٦ (بالروسية).

* بايشيف ن.ن. الآراء الاجتماعية – السياسية والأخلاقية عند رضا فخر الدين، أوفا، ١٩٩٦ . (بالروسية).
* بوبرينكوف ف.أ. داغستان على مفارق القرون. أولويات التطور المستقر والأمن. موسكو، ١٩٩٨ . (بالروسية).
* بلاتونوف س.ف. محاضرات في التاريخ الروسي، موسكو، ١٩٩٤ (بالروسية).
* بليتنيوفا س.أ. الخزر، موسكو، ١٩٧٦ (بالروسية).
* تاريخ كازاخستان من اقدم الأزمنة، ج٢، الما-آتا ١٩٩٧ (بالروسية)
* تاريخ دراسة الثقافة في كازاخستان، الما-آتا، ١٩٩٧ (بالروسية)
* تركستان الشرقية – الدين والعرقية، موسكو، ١٩٨٨ . (بالروسية).
* توردييف ش. مصير وموت محمود البخبودي. مجلة نجمة الشرق، طشقند، ١٩٩١، العدد ٥، ص ٨٣-٨٦ . (بالروسية).
* جوكايف م. تركستان تحت سيطرة السلطة السوفيتية، باريس، ١٩٣٥ (بالروسية).
* حدود التماس الإسلامية – النصرانية، قازان، ١٩٩٤ (بالروسية).
* داغستان – صورة اثنوغرافية، موسكو ١٩٩٤ . (بالروسية).
* سامورسكي ن. داغستان، مخاجكاله ١٩٢٥ (بالروسية).
* سعدييف أ.ف. مير سعيد سلطان عاليف وأيديولوجية الحركة التحررية الوطنية، موسكو، ١٩٩٠ (بالروسية).
* سوجنوف ي.ف. روسيا والارطة الذهبية، ضمن كتاب (روسيا والشرق، التأثير المتبادل)، موسكو، ١٩٩٣، ج٢ (بالروسية).
* سلطان عاليف ك.أ. الإسلام في كازاخستان، الما-آتا، ١٩٩٨ .(بالروسية).
* سلطان عاليف: مقالات وخطابات، موسكو، ١٩٩٠ (بالروسية).
* رابطة الدول المستقلة في عام ١٩٩٦ – النشرة الإحصائية السنوية، موسكو ١٩٩٧ (بالروسية).
* رابطة الدول المستقلة – منشورات إحصائية، موسكو، ١٩٩٧ (بالروسية).
* روسيا والعالم الإسلامي (ملفات)، موسكو، ١٩٩٦، العدد ٦ (بالروسية).
* فاسيليف أ.م. :روسيا واسيا الوسطى(ضمن كتاب"آسيا الوسطى ما بعد المرحلة السوفيتية"،موسكو، ١٩٩٨)، (بالروسية).
* فولكوفا ن.غ. المكونات العرقية لسكان شمال القوقاز، موسكو(بالروسية).

* فرونزه م. ف. "المجهول والمنسي"، موسكو ١٩٩١ (بالروسية)،
* قاسمجانوف أ.خ: صور بشرية عن تاريخ السهوب، الما- آتا ١٩٩٥ (بالروسية)
* قاسمجانوف ا.خ. نقوش "كوشو تسايداما" الحجرية، الما- آتا،١٩٩٨ (بالروسية)
* كالينيتشينكو ل.ن، سيميونفا ن.ن: كازاخستان- مشاكل كبرى لبلد كبير،(ضمن كتاب"آسيا الوسطى ما بعد المرحلة السوفيتية"، موسكو، ١٩٩٨) (بالروسية).
* كالينيتشينكو ل.ن، سيميونفا ن.ن: تركمنستان- تطور الاقتصاد في التسعينيات،(ضمن كتاب"آسيا الوسطى ما بعد المرحلة السوفيتية"، موسكو، ١٩٩٨) (بالروسية).
* كمالوف ت.ر: ضياء كمالي، مفكر ورجل تنوير وعالم دين. قازان، ١٩٩٧ . (بالروسية).
* كوبلوف ي.د. الملالي المحمدين، قازان، ١٩٠٧ (بالروسية).
* كودريافتسف أ.ف. الإسلام في شمال القوقاز، موسكو، ١٩٩٤ (بالروسية)
* كوزييف ر.غ. أصل الشعب البشكيري، موسكو ١٩٧٥ (بالروسية).
* عبدولين ي. الفكر التنويري عند التتر، قازان، ١٩٧٦ . (بالروسية).
* عزيز غ. تاريخ التتر، موسكو، ١٩٩٤ (بالروسية).
* علاقة الدولة بالكنيسة في روسيا (تجارب الماضي والحاضر)، موسكو، ١٩٩٦ (بالروسية).
* غوميليوف ل. ن. : الأتراك القدماء، موسكو ١٩٦٧؛ روسيا القديمة والسهوب العظمى، موسكو ١٩٩٢؛ البحث عن الملكوت الموهوم، موسكو ١٩٩٢ . (بالروسية)
* غفارلي م.س.، باس ف.ف. :اوزبكستان – الحفاظ على مواقع الدولة في الاقتصاد،(ضمن كتاب"آسيا الوسطى ما بعد المرحلة السوفيتية"، موسكو، ١٩٩٨) (بالروسية).
* غفارلي م.س.،فولغنا ن.أ.: قرغيزيا – تعقيدات وتناقضات الانتقال إلى اقتصاد السوق، (ضمن كتاب"آسيا الوسطى ما بعد المرحلة السوفيتية"، موسكو، ١٩٩٨) (بالروسية).
* شيخ سعيدوف أ.ر. الإسلام في داغستان في القرون الوسطى، مخاجكاله،

١٩٦٤ . (بالروسية).

* مـالاشنكو أ. النهـضـة الإسـلامـيـة في روسـيـا المعـاصـرة، مـوسكو، ١٩٩٨(بالروسية).

* مجموعة القوانين الصادرة المتعلقة برجال الدين المسلمين في مناطق تافريا وارنبورغ وكذلك بالمدارس المحمدية، قازان، ١٩٠٢(بالروسية).

* مرجاني - رجل الفكر والتنوير. قازان، ١٩٩٠(بالروسية).

* من تاريخ الإسلام في مناطق الشيشان والأنغوش، غروزني، ١٩٩٢(بالروسية).

* مـيـر زاده-اخـمـيـدوفـا، راشـيـدوفـا د. من هم الجديديون؟ طشـقند، ١٩٩٠(بالروسية).

* مـيكولسكي د.ف. حزب النهضة الإسلامي في طاجكستـان، مجلة الشرق، موسكو، ١٩٩٤، العدد ٦ .(بالروسية)

* لانده روبرت: الإسلام في روسيا المعاصرة، موسكو، ١٩٩٥(بالروسية).

* ينداروف ي.د: التصوف وأيديولوجيا حركة التحرر الوطني، ضمن كتاب (من تاريخ تطور الفكر الاجتماعي في شيشانيا وانغوشيا بين عشرينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر) الما- آتا، ١٩٧٥ . (بالروسية).

* يرمـاكـوف ا. مـيكولسكي د. الإسـلام في روسـيـا واسـيـا الوسطى، مـوسكو، ١٩٩٣(بالروسية).

* يونوسوفا أ. الإسلام في بشكيريا، أوفا، ١٩٩٤،(بالروسية).

* وليـدوف د. الإسلام والسيـاسة في داغسـتان. غروزني مجلة البيت القوقازي ١٩٩٢، العدد ١٢ . (بالروسية)

* Ahmet Kalindeere. Reform within Islam. The Tajdid Movement among the kazan tatars (1903-1917). Istanbul. 1997.

* A Muslim Community in Development. The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia. Ed. By M.Bordeaux, N.Y. 1995.

* Bolshevism in Turkestan 1917-1927. N.Y. 1957

* Formation of the Soviet Union -Communism and Nationalism. Massachusetts. 1964.

* Islamic Revivalism in Uzbekistan. Russia's Muslim Frontiers. Ed. By

D.F.Eickelmann. Indiana Univ. Press. 1993.

* Richard A. Pierce. Russian Central Asia 1867-1917. A study in Colonial Rule. Univ. of California Press 1960.

* Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva .1865-1924. Cambridge ،Massachusetts 1960; Central Asia Identity under Russian Rule ،Harvard 1968.

* The Rediscovery of History. N.Y. 1994.

* The Cambridge History of Early Inner Asia ،Cambridge press 1990. History of civilization of Central Asia ، UNESCO. Paris 1992.

*** *** ***

المحتويات

الإسلام في أوراسيا

يتناول هذا البحث ظاهرة الاندفاع الجديد للإسلام في أوراسيا واتجاه تطورها، كما يهدف إلى كشف ماهية "الإسلام السياسي" فيها، وواقع وآفاق تطوره ومن ثم كيفية التعامل معه في ضوء العلاقة العربية - الروسية في مختلف مستوياتها (السياسية والثقافية والدينية)، وفي ضوء العلاقة العربية بدول آسيا الوسطى (كازاخستان واوزبكستان وتركمنستان وقرغيزيا وطاجكستان). إذ ليس المقصود بأوراسيا هنا سوى روسيا ودول آسيا الوسطى الإسلامية، التي بدأ ظهورها بعد انحلال الاتحاد السوفيتي كما لو أنه فسيفساء يصعب رصفها في مكونات مستقلة.

ISBN:2-84305-671-X

